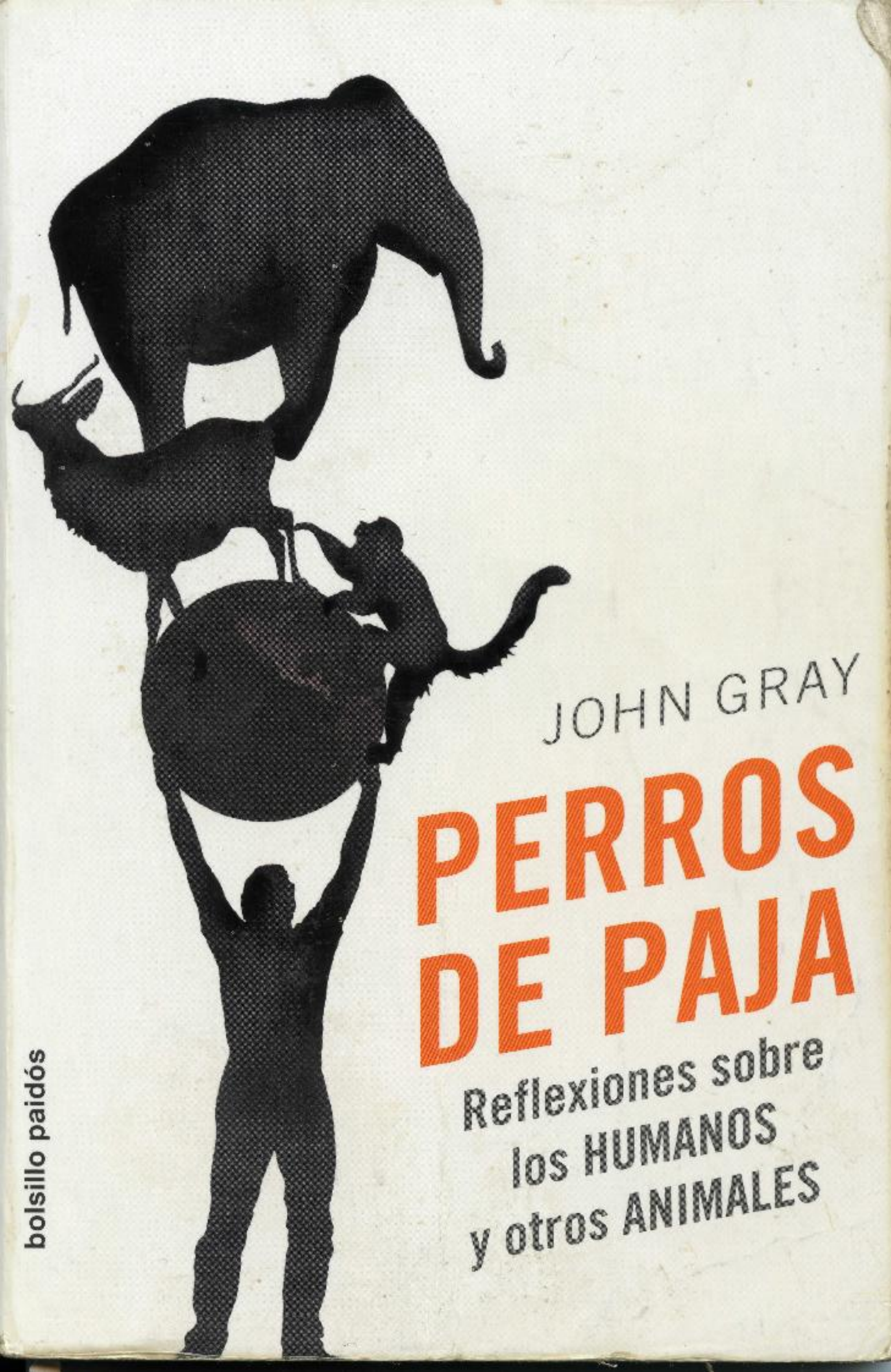

JOHN GRAY
PERROS DE PAJA
Reflexiones sobre los HUMANOS y otros ANIMALES
bolsillo paidós

PERROS DE PAJA

Paidós Bolsillo

Títulos publicados:

1. N. Klein - *No logo*
2. G. Duby - *Europa en la Edad Media*
3. M. T. Serafini - *Cómo se escribe*
4. J. Rifkin - *La economía del hidrógeno*
5. G. Épiney-Burgard y E. Zum Brunn - *Mujeres trovadoras de Dios*
6. U. Beck - *Un nuevo mundo feliz*
7. R. Sheldrake - *De perros que saben que sus amos están camino de casa*
8. A. Ellis - *Controle su ira antes de que ella le controle a usted*
9. P. Grimal - *La civilización romana*
10. S. Gruzinski - *El pensamiento mestizo*
11. R. A. Neimeyer - *Aprender de la pérdida*
12. A. Matterlart - *Historia de la sociedad de la información*
13. L.-J. Calvet - *Historia de la escritura*
14. J. Attali - *Diccionario del siglo XXI*
15. A. Storr - *La música y la mente*
16. E. A. Havelock - *La musa aprendre a escribir*
17. U. Beck - *Qué es la globalización*
18. M. Yunus - *El banquero de los pobres*
19. W. Bennis - *Estrategias para un liderazgo*
20. J. Gray - *Perros de paja*

John Gray

PERROS DE PAJA

Reflexiones sobre los humanos y otros animales



Título original: *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals*
Originalmente publicado en inglés, en 2002, por Granta Publications, Londres

Traducción de Albino Santos Mosquera

Cubierta de Opalworks

1.ª edición en la colección Bolsillo, 2008

ISBN: 978-84-493-2161-0
Depósito legal: B-30.725-2008

Impreso en Litografía Rosés, S. A.
Energia, 11-27 - 08850 Gavà (Barcelona)

Impreso en España - *Printed in Spain*

El cielo y la tierra son implacables. Los seres de la creación son para ellos meros perros de paja.

LAO TZU

SUMARIO

AGRADECIMIENTOS

En este libro he tratado de presentar una perspectiva de las cosas en las que los humanos no ocupan el lugar central. Mis pensamientos son expuestos de forma fragmentaria, pero en ningún caso poco sistemática. Espero que sea posible leerlos tanto seguidos como escogidos al azar. He recurrido a abundantes citas, en mi opinión, no para infundir autoridad a un estilo de pensamiento desconocido, sino simplemente para ilustrar lo que quiero decir. Las notas de la parte final del libro tienen el mismo fin.

Son varias las personas que me han proporcionado estímulo, consejo y ánimo. Mi intercambio de impresiones con James Lovelock me ayudó a clarificar mi opinión acerca de la hipótesis Gaia. La lectura de las obras de J. G. Ballard y mis conversaciones con el autor contribuyeron a afinar mi perspectiva del presente y del futuro más inmediato. Los comentarios y las sugerencias de Adam Phillips sobre un borrador previo han servido para perfilar varios puntos del libro. Simon May me transmitió comentarios detallados sobre los pasajes filosóficos y Vincent Deary me envió sus observaciones acerca de aquellos apartados del libro que trataban de la conciencia. En Granta, Neil Belton me transmitió su infatigable ánimo y asesoramiento, y Sara Holloway me proporcionó comentarios y sugerencias valiosísimos a lo largo de toda la gestación y producción del libro. Estoy en deuda con todas estas personas, pero no siempre he seguido todos los consejos que me pudieran haber dado. Yo sigo siendo el único responsable de las opiniones aquí expuestas.

El libro está dedicado a Mieko, sin quien nunca habría llegado a escribirse.

Capítulo 1

LO HUMANO

Todas las religiones, casi todas las filosofías, una parte de la ciencia, atestiguan el incansable, heroico esfuerzo de la humanidad negando desesperadamente su propia contingencia.*

Jacques Monod

* *El azar y la necesidad*, Barcelona, Tusquets, 1981, pág. 53. (*N. del t.*)

1

Ciencia frente a humanismo

Hoy, la mayoría de las personas creen formar parte de una especie capaz de ser dueña de su destino. Es una cuestión de fe, no de ciencia. Nunca hablamos del día en el que las ballenas o los gorilas se convertirán en amos y señores de sus destinos. ¿Por qué, entonces, los seres humanos?

No necesitamos a Darwin para darnos cuenta de la relación que nos une al resto de animales. Es una conclusión a la que llegamos a poco que observemos nuestras vidas. De todos modos, y dado que la ciencia ostenta actualmente una autoridad con la que la experiencia común no se puede comparar, recordemos que Darwin nos enseña que las especies no son más que conglomerados de genes que interactúan aleatoriamente unos con otros y con sus entornos cambiantes. Las especies no pueden controlar sus destinos. Las especies no existen. Y los seres humanos no son una excepción en ese sentido. Pero siempre se les olvida cuando hablan del «progreso de la humanidad». Han puesto su fe en una abstracción que nadie se tomaría en serio de no ser porque es herencia de antiguas esperanzas cristianas.

Si el descubrimiento de Darwin se hubiera realizado en una cultura taoísta, sintoísta, hindú o animista, se habría convertido, con casi toda probabilidad, en una hebra más del tejido mitológico de cada una de ellas. En todos esos credos, los seres huma-

nos y el resto de animales están emparentados. Sin embargo, el hecho de que surgiera entre cristianos que sitúan a los seres humanos más allá de todas las demás cosas vivientes desencadenó una agria controversia que aún colea en nuestros días. En la época victoriana, el conflicto enfrentaba a cristianos contra no creyentes. Hoy, contrapone a los humanistas con una minoría que entiende que los seres humanos no pueden ser más dueños de su destino que cualquier otro animal.

La palabra humanismo puede tener muchos significados, pero para nosotros significa creencia en el progreso. Creer en el progreso es creer que si usamos los nuevos poderes que nos ha dado el creciente conocimiento científico los seres humanos nos podremos liberar de los límites que circunscriben las vidas de otros animales. Ésa es la esperanza de prácticamente todo el mundo en la actualidad; sin embargo, carece de fundamento. Y es que, si bien es muy probable que el saber humano continúe creciendo (y con él, el poder humano), el animal humano seguirá siendo el mismo: una especie con una gran inventiva que es también una de las más depredadoras y destructivas.

Darwin mostró que los seres humanos son como cualquier otro animal; los humanistas afirman que no. Los humanistas insisten en que si usamos nuestros conocimientos, podemos controlar nuestro entorno y prosperar como nunca antes. Mediante tal aseveración, renuevan una de las promesas más dudosas del cristianismo: la de que la salvación está abierta a todos. La creencia humanista en el progreso no es más que una versión secular de ese artículo de fe cristiano.

En el mundo que nos mostró Darwin, no hay nada a lo que podamos llamar progreso. Sin embargo, para cualquier persona formada en las esperanzas humanistas eso resulta intolerable. Como consecuencia, las enseñanzas de Darwin han sido subvertidas y ha vuelto a cobrar vida el error esencial del cristianismo: considerar a los seres humanos diferentes al resto de animales.

2

El espejismo de una evolución consciente

Los seres humanos somos las más adventicias de todas las criaturas: un resultado del ciego devenir evolutivo. Pero, gracias al poder de la ingeniería genética, ya no tenemos necesidad de estar gobernados por el azar. La humanidad —o, al menos, eso es lo que se nos dice— puede configurar su propio futuro.

Según E. O. Wilson, el control consciente de la evolución humana no sólo es posible, sino inevitable:

> [...] la evolución genética está a punto de hacerse consciente y volitiva, y de dar paso a una nueva época en la historia de la vida. [...] La perspectiva de esta «evolución volitiva» —la posibilidad de que una especie decida qué hacer con su propia herencia— confrontará a la humanidad con las decisiones intelectuales y éticas más profundas que nunca haya tenido que tomar [...] la humanidad tendrá la capacidad casi divina de controlar su propio destino final. Podrá incluso, si así lo desea, modificar no sólo la anatomía y la inteligencia de la especie, sino también las emociones y el impulso creativo que componen el núcleo mismo de la naturaleza humana.

El autor de este pasaje es el mayor darwiniano contemporáneo. Ha sido atacado por los biólogos y los científicos sociales que creen que la especie humana no se rige por las mismas leyes que los demás animales. En esa guerra, Wilson está sin duda en el bando de la verdad. Pero la perspectiva de una evolución humana consciente que él invoca es un espejismo. La idea de que la humanidad se haga cargo de su destino sólo tiene sentido si atribuimos conciencia e intención a la especie; pero Darwin descubrió que la verdad es que las especies son sólo corrientes en el fluido de los genes. Pensar que la humanidad puede modelar su propio futuro es presuponer que los humanos hemos sido eximidos de esa verdad.

No deja de ser factible, al menos en apariencia, que durante el próximo siglo la naturaleza humana sea remodelada científicamente. Si algo así se produce finalmente, no seguirá ningún designio preconcebido, sino que será el resultado final de una serie de luchas en ese terreno turbio por cuyo control pugnan las grandes empresas, el crimen organizado y los sectores encubiertos de los gobiernos. Si la especie humana es finalmente modificada, no será como resultado de la asunción por parte de la humanidad de un control divino de su destino: será otro de esos giros inesperados en los designios del hombre.

3

PRIMATEMAIA DISSEMINATA

James Lovelock ha escrito:

> En ciertos aspectos, los seres humanos se comportan sobre la Tierra como un organismo patógeno, o como las células de un tumor o de un neoplasma. Nuestra población ha crecido, pero también las molestias que ocasionamos a Gaia, que se han incrementado hasta tal punto que nuestra presencia resulta perceptiblemente perturbadora [...] la especie humana es tan numerosa en la actualidad que constituye una enfermedad planetaria grave. Gaia padece *Primatemaia disseminata*, una plaga de personas.

Hace unos 65 millones de años, los dinosaurios, junto con otras tres cuartas partes del resto de especies, perecieron de forma súbita. La causa es todavía motivo de debate, pero muchos científicos defienden que esa extinción masiva fue resultado de la colisión de un meteorito con el planeta Tierra. Las especies actuales están desapareciendo a un ritmo que, de seguir así, sobrepasará el de esa última gran extinción. La causa no es ninguna catástrofe cósmica. Como bien dice Lovelock, es una plaga de personas.

«Los dados de Darwin han sido desfavorables para la Tierra», señala Wilson. La jugada afortunada que llevó a la especie humana hasta su poder actual ha acarreado la ruina de otras innumerables formas de vida. Cuando los seres humanos llegaron al Nuevo Mundo hace unos doce mil años, abundaban en el continente los mamuts, los mastodontes, los camellos, los perezosos de tierra gigantes y docenas de otras especies similares. La mayoría de esas especies autóctonas fueron cazadas hasta la extinción. América del Norte perdió, según Diamond, más del 70% de sus grandes mamíferos y América del Sur, el 80%.

La destrucción del mundo natural no es el resultado del capitalismo global, de la industrialización, de la «civilización occidental» o de algún fallo en las instituciones humanas. Es consecuencia del éxito evolutivo de un primate excepcionalmente voraz. A lo largo de toda la historia y la prehistoria, el progreso humano ha coincidido con la devastación ecológica.

Es cierto que algunos pueblos tradicionales vivieron en equilibrio con la Tierra durante períodos prolongados. Los inuit y los bosquimanos desarrollaron modos de vida que tenían un escaso impacto. Nosotros no podemos pasar tan de puntillas por la Tierra. El *Homo rapiens* se ha hecho demasiado numeroso.

El estudio de la población no es una ciencia muy exacta. Nadie predijo el colapso poblacional que está teniendo lugar en la Rusia europea poscomunista, ni la escala de la caída de la fertilidad que se está produciendo en buena parte del mundo. El margen de error en los cálculos de la fertilidad y de la esperanza de vida es amplio. Aun así, es inevitable un gran aumento adicional. Tal y como aprecia Morrison, «aun asumiendo un descenso de la tasa de nacimientos debido a factores sociales y un incremento de la tasa de fallecimientos debido al hambre, a la enfermedad y a los genocidios, la actual población mundial de más de 6.000 millones de personas crecerá al menos en 1.200 millones de habitantes hasta el año 2050».

Una población humana cercana a los 8.000 millones de personas sólo puede ser mantenida desolando la Tierra. Si el hábi-

tat salvaje se dedica al cultivo y al poblamiento humano, si las selvas tropicales pueden ser convertidas en desiertos verdes, si la ingeniería genética hace posible que se extraigan rendimientos cada vez mayores de unos terrenos cada vez más mermados, entonces los seres humanos acabarán creando para sí mismos una nueva era geológica, la eremozoica, la «era de la soledad», en la que sobre la Tierra quedará poca cosa más que ellos mismos y el entorno protésico que los mantenga con vida.

Pero por muy horrible que sea esa visión, no es más que una pesadilla que no se llegará a hacer realidad. O bien los propios mecanismos autorreguladores de la Tierra hacen el planeta menos habitable para los humanos, o bien los efectos secundarios de sus propias actividades cortarán en seco su actual expansión demográfica.

Lovelock sugiere cuatro resultados posibles para la *Primatemaia disseminata*: «La destrucción de los organismos infecciosos invasores; la infección crónica; la destrucción del huésped; o una simbiosis, una relación duradera de beneficio mutuo entre el huésped y el invasor».

De los cuatro resultados, el último es el menos probable. La humanidad nunca iniciará una simbiosis con la Tierra. Pero tampoco destruirá a su huésped planetario (el tercer resultado posible según Lovelock). La biosfera es más vieja y más fuerte de lo que los seres humanos jamás llegarán a ser. Tal y como escribe Margulis, «ninguna cultura humana, por muy grande que sea su inventiva, puede acabar con la vida en este planeta, ni aunque se lo propusiera».

Tampoco pueden los seres humanos infectar a su huésped de manera crónica. Cierto es que la actividad humana ya está alterando el equilibrio planetario. La producción de gases invernadero ha cambiado los ecosistemas globales de forma irreversible. En pleno proceso de industrialización a nivel mundial, esos cambios no harán más que acelerarse. En el peor de los casos (un panorama que algunos científicos se están tomando muy en serio), el cambio climático podría destruir países costeros tan poblados como

Bangladesh y provocar una crisis agrícola en otras zonas del mundo —un auténtico desastre para miles de millones de personas— antes del final del presente siglo.

No se puede saber con certeza la escala del cambio actualmente en marcha. En un sistema caótico, es imposible predecir con exactitud ni siquiera el futuro más inmediato. Pero parece probable que ya estén cambiando las condiciones de la vida de buena parte de la humanidad y que amplios sectores de ésta se estén enfrentando hoy a climas mucho menos acogedores que antaño. Según ha sugerido el propio Lovelock, el cambio climático puede ser un mecanismo mediante el cual el planeta se esté aligerando de su carga humana.

Es posible que, como consecuencia del cambio climático, surjan nuevos modelos de enfermedad que reduzcan la población humana. Nuestros cuerpos son comunidades bacterianas, ligadas indisolublemente a una biosfera también bacteriana en gran parte. La epidemiología y la microbiología constituyen mejores guías para conocer nuestro futuro que cualquiera de nuestras esperanzas o planes.

La guerra podría tener un impacto considerable. En los albores del siglo XIX, Thomas Malthus nombró la guerra como una de las formas —junto a las hambrunas recurrentes— de mantener la población y los recursos en equilibrio. El argumento de Malthus era satirizado en el siglo XX por Leonard C. Lewin:

> El hombre, como todos los animales, está sometido a un proceso continuo de adaptación a las limitaciones de su entorno. Pero el principal mecanismo que ha utilizado para tal fin es excepcional entre las criaturas vivas. Para prevenir los inevitables ciclos históricos de suministro insuficiente de alimentos, el hombre del posneolítico destruye a los miembros excedentes de su propia especie mediante la guerra organizada.

La ironía no iba bien dirigida. La guerra casi nunca ha supuesto una reducción a largo plazo de las cifras de población humana.

Pero en la actualidad, su impacto podría ser considerable. No solamente son las armas de destrucción masiva —sobre todo las armas biológicas y (en breve) genéticas— más temibles que nunca, sino que, además, es probable que su impacto en los sistemas de mantenimiento vital de la sociedad humana sea mayor. Un mundo globalizado supone una construcción delicada. La población, muchísimo mayor que la de antaño, se ha vuelto dependiente de redes de suministro muy extensas, y cualquier guerra de la escala de los grandes conflictos del siglo XX podría acarrear la clase de sacrificios colectivos de población descritos en su día por Malthus.

En 1600, la población humana era de unos 500 millones de personas. Sólo durante la pasada década de 1990 ya aumentó en esa misma cantidad. Las personas que tienen actualmente más de 40 años han vivido lo suficiente para ver cómo se duplicaba la población humana mundial. Para ellos es natural creer que esas cifras se mantendrán. Natural, pero —a menos que los seres humanos sean realmente distintos al resto de los animales— equivocado.

El crecimiento de la población humana que se ha venido produciendo a lo largo de los últimos cientos de años tiene una similitud extrema con los picos que se observan en las poblaciones de conejos, de ratones domésticos o de ratas de la peste. Como en estos últimos casos, dicho aumento no puede ser más que pasajero. En el momento presente, sin ir más lejos, la fertilidad está cayendo en buena parte del mundo. Según Morrison, los humanos respondemos a la presión como lo hacen otros animales, que reaccionan a la escasez y al hacinamiento apaciguando sus ansias reproductoras:

> Otros muchos animales parecen disponer de una respuesta regulada hormonalmente a las presiones del entorno que hace que su metabolismo entre en una especie de modo económico de funcionamiento en cuanto escasean los recursos. Resulta inevitable que los primeros en moderarse sean los procesos de reproducción, dado su elevado consumo de energía. [...] El sello hormonal característico de este proceso [...] ha sido reconocido en los gorilas de llanura cautivos y en las mujeres.

A la hora de responder a las presiones del entorno —recurriendo a un parón reproductivo—, los seres humanos no se diferencian de otros mamíferos.

El actual pico en el número de seres humanos puede tocar a su fin por una serie diversa de razones: el cambio climático, las enfermedades de nuevo cuño, los efectos secundarios de la guerra, la espiral descendente en la tasa de nacimientos o la combinación de todos estos factores y de otros todavía desconocidos. Sea lo que sea lo que ocasione su final, nuestra especie es una aberración:

> [...] si la plaga humana es realmente tan normal como parece, la curva descendente debería ser un reflejo inverso de la curva de crecimiento poblacional. Esto significa que el grueso del colapso tendrá lugar a lo largo de poco más de cien años y que para el año 2150 la biosfera debería haber recuperado los niveles seguros de población de *Homo sapiens* previos a la plaga, de entre 500 y 1.000 millones de personas.

Los humanos son como cualquier otro animal de plaga. No pueden destruir la Tierra, pero pueden arruinar fácilmente el medio ambiente que los sostiene. El más probable de los cuatro resultados de Lovelock es una versión modificada del primero de ellos: una en la que la *Primatemaia disseminata* se cura gracias a un descenso a gran escala en el número de seres humanos.

4

Por qué la humanidad no llegará nunca a dominar la tecnología

La «humanidad» no existe. Sólo hay seres humanos movidos por necesidades e ilusiones contradictorias y sujetos a toda clase de trastornos de voluntad y de juicio.

Actualmente, hay casi doscientos Estados soberanos en el mundo, la mayoría oscilan entre la democracia y la tiranía atenuadas. Muchos están carcomidos por la corrupción o controlados por el crimen organizado. Hay regiones enteras del mundo —gran parte de África, el sur de Asia, Rusia, los Balcanes y el Cáucaso, así como algunas zonas de Sudamérica— plagadas de Estados corroídos o colapsados. Los Estados más poderosos del mundo —Estados Unidos, China y Japón— no están dispuestos a aceptar ninguna limitación fundamental de su soberanía. Preservan celosamente su libertad de acción, aunque sólo sea porque han sido enemigos en el pasado y saben que pueden volver a serlo.

Pero no es el número de Estados soberanos el que hace la tecnología ingobernable. Es la propia tecnología. La capacidad de diseñar nuevos virus para su uso en armas genocidas no precisa de enormes recursos en dinero, plantas de producción o equipamientos. Las nuevas tecnologías de destrucción masiva son baratas; el conocimiento que incorporan es gratuito. Es imposible impedir que se hagan cada vez más fácilmente disponibles.

Bill Joy, uno de los pioneros de las nuevas tecnologías de la información, lo ha expresado del modo siguiente:

> Las tecnologías del siglo XXI —la genética, las nanotecnologías y la robótica— son tan poderosas que pueden engendrar categorías completamente nuevas de accidentes y abusos. Lo más peligroso es que, por primera vez, esos accidentes y abusos están mayoritariamente al alcance de individuos y de pequeños grupos. No necesitan de grandes instalaciones ni de materias primas poco comunes. El conocimiento sin más hará posible el uso de esas tecnologías. Así pues, tenemos la posibilidad de disponer no sólo de armas de destrucción masiva, sino de conocimiento de destrucción masiva (CDM), cuya capacidad destructiva se ve aumentada extraordinariamente por el poder de la autorreproducción.

En parte, los gobiernos han creado esta situación. Al ceder tanto control sobre la nueva tecnología al mercado, han sido cómplices de su propia impotencia actual. De todos modos, la proliferación de nuevas armas de destrucción masiva no es el resultado en última instancia de errores de política; es una consecuencia de la difusión del conocimiento.

Es imposible hacer cumplir los controles sobre la tecnología. Aunque se prohíba la modificación genética de cultivos, animales o seres humanos en determinados países, seguirá adelante en otros. Las potencias mundiales pueden comprometerse a que la ingeniería genética tenga únicamente usos benignos, pero sólo es cuestión de tiempo que acabe siendo utilizada con fines bélicos. Quizá se pueda impedir que los Estados más inestables del mundo adquieran capacidad nuclear. Pero ¿cómo se pueden mantener las armas biológicas fuera del alcance de fuerzas que ningún gobierno controla?

Si alguna cosa se puede decir con seguridad de nuestro siglo actual, es que el poder otorgado a la «humanidad» por las nuevas tecnologías será utilizado para cometer crímenes atroces contra ella misma. Cuando sea posible clonar seres humanos, se desarrollarán soldados en los que las emociones humanas normales estarán inhibidas o ausentes. Puede que la ingeniería genética permita erradicar enfermedades muy antiguas. Al mismo tiempo, sin embargo, es probable que se convierta en la tecnología preferida para futuros genocidios.

Quienes ignoran el potencial destructivo de las nuevas tecnologías ignoran la historia. Los *pogroms* son tan antiguos como la cristiandad, pero sin los ferrocarriles, el telégrafo y el gas venenoso no se podría haber producido ningún Holocausto. Siempre han habido tiranías, pero sin los modernos medios de transporte y de comunicación, Stalin y Mao no podrían haber construido sus *gulags*. Los peores crímenes de la humanidad fueron posibles por culpa exclusivamente de la tecnología moderna.

Hay un motivo más profundo por el que la «humanidad» nunca controlará la tecnología. La tecnología no es algo que la

humanidad pueda controlar: es un factor ya dado con el que se ha encontrado el mundo.

En cuanto una tecnología se introduce en la vida humana —ya sea el fuego, la rueda, el automóvil, la radio, la televisión o Internet— la cambia hasta extremos que nunca logramos comprender plenamente. Puede que los coches se inventaran originalmente para facilitar los viajes, pero pronto se convirtieron en objetos representativos de deseos prohibidos. Según Illich, «el estadounidense medio invierte 1.600 horas en recorrer 12.068 km: menos de 8 km por hora» —poco más de lo que podría recorrer por su propio pie—. ¿Qué es más importante hoy: el uso de los coches como medios de transporte o su uso como expresiones de nuestras ansias inconscientes de libertad personal y sexual y de liberación final con una muerte repentina?

Resulta de lo más habitual lamentarse de que el progreso moral no ha sabido mantenerse al nivel del conocimiento científico: si fuésemos más inteligentes o más morales, podríamos utilizar la tecnología con fines exclusivamente benignos. La culpa no la tienen nuestras herramientas, decimos, sino nosotros mismos.

Esto es cierto en un sentido. El progreso técnico deja un único problema sin resolver: la debilidad de la naturaleza humana. Por desgracia, es un problema sin solución.

5

El humanismo verde

Los pensadores «verdes» son conscientes de que los seres humanos nunca podrán ser amos de la Tierra. Pero en su lucha ludita contra la tecnología renuevan la falsa ilusión de que el mundo puede ser convertido en instrumento de los fines humanos. Digan lo que digan, lo único que aportan la mayoría de pensadores verdes es una nueva versión de humanismo, no una verdadera alternativa a éste.

La tecnología no es un artefacto humano: es tan antigua como la vida sobre la Tierra. Tal y como señala Brian J. Ford, se encuentra también en el reino de los insectos:

> La industria a la que se dedican algunas hormigas cortadoras de hojas está próxima a la agricultura. Excavan grandes nidos subterráneos que son luego habitados por la colonia. Las obreras salen en busca de hojas que cortan con sus mandíbulas y llevan de vuelta al nido. Esas hojas se usan para cultivar colonias de hongos que tienen enzimas que pueden digerir las paredes celulares de celulosa de las hojas y hacerlas así comestibles para la colonia. [...] Este campo de cultivo es vital para la supervivencia de las hormigas; sin el cuidado y abono continuo de las colonias fúngicas, la colonia de hormigas estaría condenada a desaparecer. Estas hormigas se dedican a una empresa agrícola y la mantienen de manera sistemática.

Las ciudades no son más artificiales que las colmenas de abejas. Internet es tan natural como una tela de araña. Según han escrito Margulis y Sagan, nosotros mismos somos artilugios tecnológicos inventados por antiguas comunidades bacterianas como modo de supervivencia genética: «Somos parte de una intrincada red que procede de la conquista bacteriana original de la Tierra. Nuestros poderes e inteligencia no nos pertenecen específicamente a nosotros, sino a la vida en su conjunto». Concebir nuestros cuerpos como naturales y nuestras tecnologías como artificiales es dar demasiada importancia al accidente de nuestros orígenes. Si las máquinas nos acaban sustituyendo, supondrá un cambio evolutivo en nada diferente del que se produjo cuando las bacterias se combinaron para crear nuestros primeros antecesores.

El humanismo es una doctrina de salvación: la creencia en que la humanidad puede hacerse con el control de su destino. Para los verdes, esto se ha traducido en una aspiración: la de que la humanidad se convierta en sabia administradora de los recursos del planeta. Pero cualquier persona que no cifre esperanzas vanas en su propia especie se dará cuenta de lo absurda que es la idea de que los propios seres humanos, a través de su acción,

puedan salvarse a sí mismos o al planeta. Saben que el resultado final no está en manos humanas. Si las personas actúan como si no lo supieran, lo hacen llevadas por un antiguo instinto: la creencia en que los seres humanos pueden conseguirlo.

Durante buena parte de su historia (y toda su prehistoria), los seres humanos no se consideraron a sí mismos diferentes de los demás animales. Los cazadoresrecolectores tenían a sus presas por iguales a ellos (cuando no por superiores) y los animales eran adorados en muchas culturas tradicionales. La sensación humanista de abismo entre nosotros y los demás animales es una aberración. Lo normal es el sentimiento animista de compartir el mismo lugar que el resto de la naturaleza. Por muy debilitada que pueda estar hoy, la conciencia de participar del mismo destino común que el resto de criaturas vivientes está arraigada en la psique humana. Los que luchan por conservar lo que queda del medio ambiente están impulsados por ese amor hacia los seres vivos (*biofilia*, el precario vínculo emocional que liga a la humanidad con la Tierra).

El grueso de la especie humana se rige no por sus sensaciones morales intermitentes (y aún menos por su interés propio), sino por las necesidades del momento. Parece condenada a arruinar el equilibrio de la vida sobre la Tierra y, por consiguiente, a ser el agente de su propia destrucción. ¿Podría haber algo más desesperanzador que dejar la Tierra en manos de una especie tan excepcionalmente destructiva? Los amantes de la Tierra no sueñan con convertirse en los administradores del planeta, sino con el día en el que los seres humanos hayan dejado de importar.

6

Contra el fundamentalismo (religioso y científico)

Los fundamentalistas religiosos ven en el poder de la ciencia la fuente principal del desencanto moderno. La ciencia ha suplantado a la religión como la fuente central de autoridad, pero a costa

de hacer la vida humana accidental e insignificante. Si queremos que nuestras vidas tengan algún sentido, se ha de derrocar el poder de la ciencia y restaurar la fe. Pero la ciencia no puede ser eliminada de nuestras vidas por un acto de voluntad. Deriva su poder de la tecnología y ésta está cambiando nuestra manera de vivir con independencia de lo que nos propongamos.

Los fundamentalistas religiosos creen tener remedios para los males del mundo moderno. En realidad, ellos mismos son síntomas de la enfermedad que pretenden curar. Esperan recuperar la fe irreflexiva de las culturas tradicionales, pero ésa es una fantasía característicamente moderna. No podemos creer lo que nos parezca: nuestras creencias son vestigios de unas vidas (las nuestras) que no hemos podido elegir. No podemos invocar una determinada visión del mundo como y cuando se nos antoje. Una vez desaparecidos, ya no hay forma de rescatar de nuevo los modos de vida tradicionales. Cualquier cosa que ideemos tras su estela no hará más que sumarse al clamor de novedad incesante. Cuando la ciencia resulta tan omnipresente en sus vidas, las personas, por mucho que lo deseen, no pueden regresar a un escenario precientífico.

Los fundamentalistas científicos aseguran que la ciencia es la búsqueda desinteresada de la verdad. Pero cuando la ciencia es representada de ese modo, se obvian las necesidades humanas a las que sirve. Entre nosotros, la ciencia satisface dos necesidades: la de esperanza y la de censura. Sólo la ciencia sirve actualmente de apoyo para el mito del progreso. Si las personas se aferran a la esperanza del progreso, no es tanto por una creencia genuina como por el miedo a lo que puede venir si abandonan esa esperanza. Los proyectos políticos del siglo XX han fracasado o han conseguido mucho menos de lo que habían prometido. Sin embargo, dentro del ámbito de la ciencia, el progreso es una experiencia cotidiana, confirmada cada vez que compramos un nuevo artilugio electrónico o ingerimos una nueva medicina. La ciencia nos da una sensación de progreso que la vida ética y política no puede proporcionarnos.

Y sólo la ciencia tiene poder para silenciar a los herejes. Hoy en día, es la única institución que puede afirmar esa autoridad. Al igual que la Iglesia en el pasado, tiene poder para destruir o marginar a los pensadores independientes. (Piénsese en cómo reaccionó la medicina ortodoxa ante Freud, o los darwinianos ortodoxos ante Lovelock.) De hecho, la ciencia no proporciona ninguna imagen fija de las cosas, pero al censurar a aquellos pensadores que se aventuran más allá de las actuales ortodoxias, preserva la confortante ilusión de una única cosmovisión establecida. Puede que esto sea desafortunado desde el punto de vista de alguien que valore la libertad de pensamiento, pero es indudablemente la principal fuente del atractivo de la ciencia. Para nosotros, la ciencia es un refugio que nos protege de la incertidumbre y que promete —y, en cierta medida, consigue— el milagro de librarnos del pensamiento, en la misma medida en que las iglesias se han convertido en santuarios de la duda.

Bertrand Russell —un defensor de la ciencia que hacía gala de una mayor prudencia que la de sus actuales ideólogos— afirmaba lo siguiente:

> Cuando hablo de la importancia del método científico en relación a la conducta de la vida humana, me refiero al método científico en sus formas mundanas. No por eso tengo en menos la ciencia como metafísica, ya que el valor de ésta, en este aspecto, pertenece a otra esfera. Pertenece a la esfera de la religión, del arte y del amor; a la de la persecución de la visión beatífica; a la de la locura de Prometeo, que hace esforzarse a los más grandes hombres en llegar a ser dioses. Quizás el valor último de la vida humana se encuentre en esta locura a lo Prometeo; pero es un valor religioso y no político, ni aun moral.*

La autoridad de la ciencia procede del poder que da a los seres humanos sobre su entorno. Es posible que, de vez en cuando,

* Bertrand Russell, *La perspectiva científica*, Barcelona, Ariel, 1981, pág. 82. (*N. del t.*)

la ciencia logre desligarse de nuestras necesidades prácticas y sirva al propósito de la verdad. Pero creerla el epítome del estudio de la verdad es, en sí, precientífico: supone separar la ciencia de las necesidades humanas y hacer de ella algo que no es natural, sino trascendental. Concebir la ciencia como la búsqueda de lo verdadero supone renovar la creencia mística (la misma de Platón y san Agustín) de que la verdad gobierna el mundo (o, lo que es lo mismo, que la verdad es divina).

7

Los orígenes irracionales de la ciencia

Tal y como la caracterizan sus fundamentalistas, la ciencia es la suprema expresión de la razón. Ellos nos dicen que si hoy gobierna nuestras vidas ha sido gracias a una larga batalla en la que contó con la oposición incesante de la Iglesia, el Estado y toda clase de creencias irracionales. Surgida de la lucha contra la superstición, la ciencia —según nos dicen— se ha convertido en la indagación racional personificada.

Ese cuento de hadas oculta una historia más interesante. Los orígenes de la ciencia no radican en la indagación racional, sino en la fe, la magia y el engaño. La ciencia moderna triunfó sobre sus adversarios, pero no por su racionalidad superior, sino porque sus fundadores (allá por el final de la Edad Media y el inicio de la Moderna) se mostraron más hábiles que los demás en el empleo de la retórica y de las artes de la política.

Galileo no ganó su campaña en defensa de la astronomía copernicana porque se ajustara a los preceptos del «método científico». Según Feyerabend, se impuso por su capacidad de persuasión y porque escribía en italiano. Escribiendo en italiano y no en latín, Galileo fue capaz de identificar la resistencia a la astronomía copernicana con la desacreditada escolástica de su tiempo y, como consecuencia, conseguir el respaldo de quienes se opo-

nían a las tradiciones de aprendizaje más antiguas: «Copérnico pasa a representar entonces el progreso también en otras áreas; es un símbolo de los ideales de una nueva clase que mira atrás, hacia la época clásica de Platón y Cicerón, y adelante, hacia una sociedad libre y pluralista».

Galileo no venció porque contara con los mejores argumentos, sino porque fue capaz de representar la nueva astronomía como parte del advenimiento de una nueva tendencia en la sociedad. Su éxito ilustra una verdad crucial: las reglas metodológicas limitan la práctica de la ciencia y lentifican el crecimiento del saber (cuando no lo frenan por completo):

> La diferencia entre ciencia y metodología, tan obvia a lo largo de la historia, [...] es un indicio de la debilidad de esta última y quizá también de las «leyes de la razón». [...] Sin caos, no hay conocimiento. Si no se desestima la razón con frecuencia, no hay progreso. Las ideas que hoy en día conforman la base misma de la ciencia existen porque existieron previamente ideas tales como el prejuicio, el engreimiento o la pasión, y porque eran ideas que *se oponían a la razón* y a las que *se dio rienda suelta.*

De acuerdo con el filósofo de la ciencia más influyente del siglo XX, Karl Popper, una teoría es científica únicamente en la medida en que es *falsable* y debe ser abandonada tan pronto como quede falsada. Según este criterio, las teorías de Darwin y de Einstein no deberían haber sido nunca aceptadas. Cuando fueron postuladas por primera vez, cada una de ellas presentaba discordancias con parte de la evidencia disponible; no fue hasta más tarde cuando se presentó una nueva evidencia que les sirvió de apoyo crucial. La aplicación de la concepción popperiana del método científico habría liquidado esas teorías en el momento mismo de su nacimiento.

Los grandes científicos nunca han estado limitados por las que en la actualidad se consideran las reglas del método científico. Tampoco las filosofías de los fundadores de la ciencia moderna —mágicas y metafísicas, místicas y ocultas— tienen mu-

cho en común con lo que hoy se considera la cosmovisión científica. Galileo se tenía a sí mismo por un defensor de la teología y no por un enemigo de la Iglesia. Las teorías de Newton sentaron las bases de una filosofía mecanicista, pero en su propia mente sus teorías eran inseparables de una concepción religiosa del mundo, entendido como un orden de creación divina. Newton explicaba los casos aparentemente anómalos diciendo que se trataban de vestigios de Dios. Para Tycho Brahe, se trataba de milagros. Johannes Kepler describió las anomalías en la astronomía como reacciones del «alma telúrica». Como señala Feyerabend, las creencias consideradas hoy en día como pertenecientes a la religión, el mito o la magia ocuparon un lugar central en las cosmovisiones de las personas que dieron origen a la ciencia moderna.

Tal y como la describen los filósofos, la ciencia es una actividad racional por excelencia. Pero la historia de la ciencia evidencia que los científicos han desobedecido muchas veces las reglas del método científico. El progreso de la ciencia (y no sólo sus orígenes) es un resultado de ese actuar contra la razón.

8

La ciencia como remedio contra el antropocentrismo

En todos sus usos prácticos, la ciencia contribuye a afianzar el antropocentrismo. Nos anima a creer que nosotros podemos desentrañar los secretos del mundo natural como ningún otro animal y, por consiguiente, plegarlo a nuestra voluntad.

Pero, en realidad, la ciencia sugiere una perspectiva de las cosas sumamente incómoda para la mente humana. El mundo, tal y como lo vieron físicos como Erwin Schrödinger o Werner Heisenberg, no constituye un cosmos ordenado. Es un semicaos que los seres humanos sólo podemos esperar comprender en parte. La ciencia no puede satisfacer la necesidad humana de hallar

orden en el mundo. Las ciencias físicas más avanzadas sugieren que la causalidad y la lógica clásica pueden no ser intrínsecas a la naturaleza de las cosas. Puede que hasta los detalles más básicos de nuestra experiencia ordinaria sean ilusorios.

El paso del tiempo es una parte integral de la vida diaria. Sin embargo, según señala Barbour, la ciencia sugiere la posibilidad de que el tiempo no forme parte del orden cósmico. La lógica clásica nos dice que un mismo hecho no puede ocurrir y no ocurrir. Pero según las interpretaciones de los «mundos múltiples» de la física moderna, eso es precisamente lo que sucede. En el sentido común se encuentra muy arraigada la creencia de que el mundo físico no se ve alterado por el hecho de que lo observemos. Pero la modificación del mundo por parte de sus observadores es uno de los elementos nucleares de la física cuántica. Al igual que la tecnología, la ciencia ha evolucionado para satisfacer necesidades humanas y, como la tecnología, revela un mundo que los humanos no pueden controlar y no podrán llegar nunca a comprender por completo.

Se ha esgrimido la ciencia —y la capacidad para comprender el mundo que ésta aporta a las personas— como base sobre la que fundamentar la pretendida diferencia entre los seres humanos y el resto de animales. De hecho, es posible que el valor supremo de la ciencia consista, en realidad, en mostrar que el mundo que los humanos estamos programados para percibir no es más que una quimera.

9

La verdad y sus consecuencias

Los humanistas creen que si conocemos la verdad, seremos libres. Cuando afirman esto, imaginan ser más sabios que los pensadores de épocas anteriores. De hecho, son presa de una religión olvidada.

La fe moderna en la verdad es un vestigio de un antiguo credo. Sócrates fundó el pensamiento europeo sobre la creencia de que la verdad nos hace libres. Nunca dudó de que el saber y la vida buena pudiesen ir juntos. Él contagió esa fe a Platón y, luego, consiguientemente, al cristianismo. El resultado es el humanismo moderno.

Sócrates creía que la mejor vida era la vida examinada porque pensaba que la verdad y el bien eran una misma cosa: existe una realidad inmutable más allá del mundo visible y es perfecta. Cuando los seres humanos viven la vida no examinada, persiguen vanas ilusiones. Pasan sus vidas buscando placeres o rehuyendo el dolor, cosas ambas que tarde o temprano desaparecen. La auténtica realización radica en las cosas invariables. Una vida examinada es mejor porque nos guía hacia la eternidad.

No necesitamos dudar de la realidad de la verdad para rechazar esa fe socrática. Una cosa es el conocimiento humano y otra el bienestar humano. No existe ningún tipo de armonía predeterminada entre ambos. La vida examinada puede no valer la pena.

Posiblemente, la fe de Sócrates en la vida examinada era un vestigio de alguna religión arcaica: él «oía y obedecía habitualmente una voz interior que sabía más que él mismo [...] la llamaba, simplemente, "la voz de Dios"». Sócrates era guiado por un *daimon*, un oráculo interior, cuyos consejos seguía y no ponía nunca en duda, aun cuando le llevaron a su propia muerte. Al admitir que estaba guiado por una voz interior, estaba evidenciando el poder aún vivo de las prácticas chamánicas, mediante las que los seres humanos han buscado la comunión con los espíritus desde tiempos inmemoriales.

Así pues, si la filosofía socrática se origina en el chamanismo, el racionalismo europeo nace de una experiencia mística. Si en algo difiere el humanismo moderno de la filosofía socrática por encima de todo lo demás, es en su negativa a reconocer sus orígenes irracionales (así como en su ambición desmedida).

El legado de Sócrates consistió en vincular la búsqueda de la verdad a un ideal místico del bien. Pero ni Sócrates ni ningún

otro pensador antiguo imaginaron que la verdad pudiera hacer libre a la *humanidad.* Daban por sentado que la libertad sería siempre un privilegio de unos pocos; no había esperanza para la especie. Por el contrario, entre los humanistas contemporáneos, la fe griega en que la libertad nos hace libres se ha fusionado con uno de los legados más dudosos del cristianismo: la creencia de que la esperanza de libertad nos pertenece a todos.

El humanismo moderno es un credo que propugna que, a través de la ciencia, la humanidad puede conocer la verdad y, así, ser libre. Pero si la teoría de la selección natural de Darwin es cierta, eso es imposible. La mente humana está al servicio del éxito evolutivo y no de la verdad. Y pensar de cualquier otro modo equivale a resucitar el error predarwiniano de creer que los seres humanos son distintos del resto de los animales.

Un ejemplo es la teoría de los memes. Los memes son combinaciones de ideas y creencias que, supuestamente, compiten entre sí de manera muy parecida a como lo hacen los genes. En la vida de la mente, al igual que en la evolución biológica, se produce una especie de selección natural de memes de la que sólo sobreviven los más aptos. Por desgracia, los memes no son genes. No existe un mecanismo de selección natural en la historia de las ideas asimilable al de la selección aleatoria de mutaciones genéticas en la evolución.

En cualquier caso, sólo alguien asombrosamente ajeno a la historia podría creer que la competencia entre ideas puede traer como resultado el triunfo de la verdad. Sin duda, las ideas compiten las unas con las otras, pero las que ganan suelen ser aquellas que tienen el poder y la insensatez humana de su lado. Cuando la Iglesia medieval exterminó a los cátaros, ¿acaso se impusieron los memes católicos a los de los herejes? Si la Solución Final hubiese llegado hasta sus últimas consecuencias, ¿se habría así demostrado la inferioridad de los memes hebreos?

La teoría darwiniana nos dice que para la supervivencia o para la reproducción no se necesita el interés por la verdad. Lo más normal es que suponga una desventaja. El engaño es habi-

tual entre los primates y las aves. Tal y como señala Heinrich, los cuervos fingen esconder sus provisiones en un sitio para luego ocultarlas en otro. Los psicólogos evolutivos han mostrado que el engaño es muy frecuente en la comunicación animal. En el caso de los seres humanos, los mejores mentirosos son los que se mienten a sí mismos: «Nos engañamos a nosotros mismos a fin de engañar mejor a otras personas», dice Wright. Es más probable creer a un amante que promete fidelidad eterna si él mismo se cree su promesa; pero no por eso es más probable que la cumpla. Cuando se compite por compañeros o compañeras sexuales, tener una capacidad desarrollada de autoengaño es una ventaja. Y lo mismo ocurre en política y en otros muchos contextos.

Si esto es así, la perspectiva según la cual las combinaciones de falsas creencias —los memes inferiores— tienden a ser erradicadas a través de una selección natural ha de ser necesariamente errónea. La verdad no cuenta con ninguna ventaja evolutiva sistemática sobre el error. Muy al contrario, la evolución «favorece selectivamente cierto grado de autoengaño, que mantenga inconscientes algunos hechos y motivos de modo que no se desvele, a través de las señales sutiles del conocimiento de uno mismo, el engaño». Tal y como señala Trivers, la evolución favorece los errores útiles: «El punto de vista convencional según el cual la selección natural favorece aquellos sistemas nerviosos que vayan produciendo imágenes cada vez más precisas del mundo no deja de ser una forma muy ingenua de ver la evolución mental».

En la lucha por la vida, el gusto por la verdad es un lujo (o, cuando menos, un inconveniente):

> sólo
> las personas atormentadas quieren la verdad.
> El hombre es como los demás animales: quiere comida y éxito
> y mujeres,
> no verdad. Sólo cuando la mente,

torturada por alguna tensión interior, ha perdido toda esperanza de felicidad,
odia
su jaula de vida y busca más allá.

El objetivo principal de la ciencia no será nunca buscar la verdad o mejorar la vida humana. Los usos del conocimiento serán siempre tan cambiantes y torcidos como los propios seres humanos. Los humanos utilizan lo que saben para satisfacer sus necesidades más urgentes, aunque el resultado sea la ruina. La historia no es el resultado de la lucha por la supervivencia, como Hobbes creía (o quería creer). En sus vidas cotidianas, los seres humanos se esfuerzan por calcular ganancias y pérdidas. Cuando la situación es desesperada, actúan protegiendo a su prole, vengándose de sus enemigos o, simplemente, dando rienda suelta a sus sentimientos.

No se trata de defectos que puedan ser remediados. No se puede usar la ciencia para reformar la humanidad dentro de un molde más racional. Cualquier humanidad de nuevo cuño no hará más que reproducir las deformidades ya conocidas de sus diseñadores. Extraño capricho el suponer que la ciencia puede infundir razón en un mundo irracional, cuando todo lo que puede hacer es imprimir un nuevo giro de tuerca a la locura habitual. Todas éstas no son meras inferencias de la historia. La propia investigación científica lleva a la conclusión de que los seres humanos sólo pueden ser irracionales. Curiosamente, ésa es una conclusión que pocos racionalistas se han mostrado dispuestos a aceptar.

Tertuliano, un teólogo que vivió en Cartago alrededor del año 200 de nuestra era, escribió a propósito del cristianismo: *Certum est, quia impossible* (Es cierto porque es imposible). Los humanistas son menos lúcidos, pero su fe es igual de irracional. No niegan que la historia sea un catálogo de sinrazones, pero su remedio es simple: la humanidad debe ser (y será) razonable. Sin esa fe absurda —del más puro estilo «tertuliano»—, la Ilustración es un evangelio de desesperación.

10

Un Pascal para la Ilustración

Los seres humanos no pueden vivir sin hacerse ilusiones. Para los hombres y mujeres de hoy, puede que la fe irracional sea el único antídoto contra el nihilismo. Sin la esperanza en que el futuro será mejor que el pasado, no podrían seguir adelante. En ese caso, puede que necesitemos un Pascal de nuestros días.

Ese gran pensador religioso del siglo XVII halló muchos motivos para creer, pero nunca se imaginó capaz de inculcar fe. Al contrario: él abogaba por el aturdimiento de la razón. Pascal sabía que la fe descansa sobre la fuerza de la costumbre: «No nos engañemos: tenemos tanto de autómata como de mente». Sólo sometiéndose a la Iglesia y yendo a misa con otros creyentes era posible acallar la duda.

De un modo parecido, sometiéndonos a la autoridad de la ciencia podemos liberarnos del hábito de pensar. Venerando a los científicos y siendo partícipes de sus dones tecnológicos, podemos alcanzar lo que Pascal esperaba conseguir mediante las plegarias, el incienso y el agua bendita. Buscando la compañía de investigadores concienzudos y de máquinas inteligentes podemos anonadar nuestra razón y fortalecer nuestra fe en la humanidad.

11

Humanismo frente a naturalismo

Para Jacques Monod, uno de los fundadores de la biología molecular, la vida es una casualidad, imposible de deducir a partir de la naturaleza de las cosas, pero que, una vez ha emergido, evoluciona siguiendo la selección natural de mutaciones aleatorias. La especie humana no se distingue en nada de las demás: no es más que una extracción afortunada en la lotería cósmica.

Ésa es una verdad que nos resulta difícil de aceptar. Como escribe el propio Monod, «las sociedades "liberales" de Occidente enseñan aún, con desdén, como base de su moral, una repugnante mezcla de religiosidad judeocristiana, de progresismo cientista, de creencia en los derechos "naturales" del hombre y de pragmatismo utilitarista».* El hombre debe apartar esos errores a un lado y aceptar que su existencia es enteramente accidental. Debe «despertar de su sueño milenario para descubrir su soledad total, su radical foraneidad. Él sabe ahora que, como un zíngaro, está al margen del universo donde debe vivir. Universo sordo a su música, indiferente a sus esperanzas, a sus sufrimientos y a sus crímenes».**

Monod tiene razón en cuanto a lo difícil que es aceptar que los humanos no son en nada diferentes al resto de animales. Ni él mismo lo acepta. Desprecia con razón la cosmovisión moderna, pero su propia filosofía constituye otra versión de esa misma mezcolanza sórdida. Para Monod, la humanidad es una especie privilegiada. Es la única que sabe que su existencia es un accidente y sólo ella puede hacerse cargo de su destino. Como los cristianos, cree que el hombre se encuentra en un mundo que le es ajeno e insiste en que debe elegir entre el bien y el mal: «Puede escoger entre el Reino y las tinieblas».*** En esa fantasía, la humanidad del futuro será diferente no sólo de cualquier otro animal, sino también de cualquier otra cosa que haya sido antes. Los cristianos que se oponían a la teoría de Darwin temían que hiciera que la humanidad pareciera insignificante. No tenían de qué preocuparse. El darwinismo ha sido utilizado para poner a la humanidad de nuevo sobre su pedestal.

Como otros muchos, Monod combina dos filosofías irreconciliables: el humanismo y el naturalismo. La teoría de Darwin muestra la verdad del naturalismo: somos animales como los

* Jacques Monod, *El azar y la necesidad*, Barcelona, Tusquets, 1981, pág. 182. (*N. del t.*)

** *Ibid.*, pág. 184. (*N. del t.*)

*** *Ibid.*, pág. 190. (*N. del t.*)

demás, nuestro destino y el del resto de la vida sobre la Tierra son el mismo. A pesar de eso, una ironía que resulta especialmente exquisita, dado que nadie se ha percatado de ella, el darwinismo es actualmente el pilar central de la fe humanista según la cual nosotros somos capaces de trascender nuestras naturalezas animales y dominar la Tierra.

12

Perros de paja

El humanismo es una religión secular improvisada a partir de las sobras en descomposición del mito cristiano. Por el contrario, la hipótesis Gaia (la teoría según la cual la Tierra es un sistema autorregulador cuyo comportamiento se asemeja en cierto modo al de un organismo) es representativa del naturalismo científico más riguroso.

En el modelo del «mundo de las margaritas» de James Lovelock, un planeta que contiene únicamente margaritas blancas y negras se convierte en un planeta con una temperatura global autorregulada. El «mundo de las margaritas» recibe la luz de un sol que progresivamente se va calentando más. Las margaritas blancas reflejan el calor del sol, con lo cual enfrían la superficie del planeta, mientras que las margaritas negras absorben ese calor y, por tanto, calientan la superficie. Sin ningún elemento intencional de por medio, estas margaritas interactúan para refrescar su mundo a pesar de su cálido sol.

Lo único que se necesita para que exista una biosfera autorreguladora es un conjunto de procesos mecanicistas y estocásticos cuyos modelos pueden ser simulados por ordenador. Joel de Rosnay explica que:

> La simulación [...] empieza con una temperatura baja. Las margaritas negras, que absorben mejor el calor del sol, sobreviven,

se desarrollan y ocupan un área extensa. Como resultado, la temperatura del suelo aumenta y se hace más favorable para la vida. Las margaritas negras se reproducen a un ritmo elevado, pero cuando empiezan a cubrir un área excesivamente amplia, la temperatura asciende por encima de un punto crítico; como consecuencia, las margaritas negras perecen en masa. Pero las blancas se adaptan, se desarrollan y colonizan amplias zonas, reflejando el calor y enfriando nuevamente el planeta. La temperatura desciende [...] demasiado. Las margaritas blancas se mueren y las negras vuelven a prodigarse en abundancia. Tras un cierto número de fluctuaciones, se forma sobre el planeta un «mosaico» de áreas negras y blancas que empiezan a coexistir y a coevolucionar. Las margaritas nacen y mueren individualmente, pero las dos poblaciones, gracias a la acción de los sucesivos calentamientos y enfriamientos, mantienen una temperatura media que favorece la vida de ambas especies, y dicha temperatura fluctúa en torno a un equilibrio óptimo. Se trata de una temperatura que nadie fijó: simplemente se produjo (como resultado del comportamiento de las margaritas y de su evolución conjunta).

El «mundo de las margaritas» es fruto de la casualidad y de la necesidad.

Como bien muestra el modelo del «mundo de las margaritas», la hipótesis Gaia es coherente con la más estricta ortodoxia científica. A pesar de esto, la hostilidad de los fundamentalistas científicos hacia ella tiene su justificación. En el fondo, el conflicto entre la teoría Gaia y la ortodoxia actual no es una controversia científica. Es un choque de mitos: uno formado por el cristianismo y el otro, por un credo mucho más antiguo.

La teoría Gaia restablece el vínculo entre los seres humanos y el resto de la naturaleza que ya afirmaba la religión primordial de la humanidad: el animismo. En los cultos monoteístas, Dios es el garante final del sentido de la vida humana. Para Gaia, la vida humana no tiene más sentido que la vida de las amebas.

Según Lovelock, el nombre de Gaia procede de la antigua diosa griega de la tierra y fue sugerencia de su amigo novelista

William Golding. Pero la idea de Gaia fue ya anticipada con toda claridad en un verso del *Tao Te Ching*, el texto taoísta más antiguo. En los ritos de la China antigua se empleaban perros de paja como ofrenda a los dioses. Durante el ritual eran tratados con la mayor de las reverencias. Pero una vez que éste había acabado, cuando ya habían dejado de ser necesarios, eran pisoteados y abandonados: «El cielo y la tierra son implacables. Los seres de la creación son para ellos meros perros de paja». Si los seres humanos perturban el equilibrio de la Tierra, serán pisoteados y abandonados. Los críticos de la teoría Gaia dicen rechazarla porque no es científica. La verdad es que la temen y la odian porque significa que los humanos nunca podrán ser otra cosa que perros de paja.

Capítulo 2

EL ENGAÑO

¿Hasta qué punto permite la verdad la asimilación? He aquí el interrogante, he aquí el experimento.*

Nietzsche

* Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, Madrid, Akal, 1988, pág. 151.

1

En el baile de máscaras

«Yo compararía a Kant con un hombre que, tras intentar toda la noche conquistar a una belleza enmascarada en un baile, cuando ésta por fin se despoja de su máscara, descubre que se trataba de su propia mujer.» En la fábula de Schopenhauer, la esposa que se hacía pasar por una belleza desconocida era el cristianismo. En la actualidad, es el humanismo.

Lo que Schopenhauer escribió acerca de Kant no es menos cierto hoy. De la forma en que se practica comúnmente, la filosofía no es más que un intento de hallar buenos motivos para las creencias convencionales. En la época de Kant, la fe de las personas convencionales era cristiana; ahora es humanista. Y esos dos credos no difieren gran cosa el uno del otro. Durante los últimos doscientos años, la filosofía se ha sacudido su fe cristiana. No ha abandonado, sin embargo, el error esencial del cristianismo: la creencia según la cual los seres humanos son radicalmente distintos al resto de animales.

La filosofía ha sido un baile de disfraces en el que la imagen religiosa de la humanidad se ha renovado bajo la apariencia de las ideas humanistas de progreso y razón. Ni los más grandes desenmascaradores de la filosofía han podido evitar participar en la mascarada. Apenas hemos empezado a quitarnos las máscaras de nuestros rostros animales.

Los demás animales nacen, se aparean, buscan comida y mueren. Eso es todo. Pero nosotros, los seres humanos, somos diferentes o, al menos, eso es lo que creemos. Somos *personas* cuyas acciones son consecuencia de nuestras *decisiones*. Los demás animales viven sus vidas inadvertidamente, pero nosotros somos *conscientes*. La imagen que tenemos de nosotros mismos se forma a partir de nuestra arraigada creencia de que la *conciencia*, la *individualidad* y el *libre albedrío* nos definen como seres humanos y nos elevan por encima del resto de criaturas.

En aquellos momentos en los que tomamos un mayor distanciamiento, llegamos a admitir que esa opinión sobre nosotros mismos es imperfecta. Nuestras vidas se parecen más a sueños fragmentarios que a materializaciones de nuestro yo consciente. Controlamos muy poco de aquello que más nos importa; muchas de nuestras decisiones más fatídicas son tomadas sin que nosotros mismos lo sepamos. Y aun así, seguimos insistiendo en que la *humanidad* puede lograr aquello que a *nosotros* nos resulta imposible: el dominio consciente de su existencia. Ese es el credo de quienes han renunciado a la creencia irracional en Dios a cambio de una fe irracional en la humanidad. Pero ¿qué pasaría si abandonáramos las vanas esperanzas del cristianismo y del humanismo? Si silenciamos el parloteo constante sobre Dios y la inmortalidad, y sobre el progreso y la humanidad, ¿qué sentido podemos dar a nuestras vidas?

2

La encrucijada de Schopenhauer

La primera crítica (todavía no superada) del humanismo fue la que hiciera Arthur Schopenhauer. Este combativo soltero, que desde 1833 pasó en Fráncfort las últimas décadas de su recluida vida, porque consideraba que en esa ciudad «no había inundaciones» (y tenía «mejores cafés», «un dentista habilidoso y médi-

cos menos malos»), llevó el modo en que pensamos sobre nosotros mismos a una encrucijada que aún está por resolver.

Hace cien años, Schopenhauer tenía una norme influencia. Escritores de la talla de Thomas Hardy y Joseph Conrad, León Tolstoi y Thomas Mann estaban profundamente afectados por su filosofía, y sus ideas inspiraban las obras de músicos y de pintores como Schoenberg y De Chirico. Si hoy apenas se le lee, es debido a que pocos son los grandes pensadores modernos que han ido tan en contra del espíritu de su tiempo y del nuestro.

Schopenhauer menospreciaba las ideas de emancipación universal que habían empezado a difundirse por toda Europa a mediados del siglo XIX. En términos políticos, era un liberal reaccionario que sólo esperaba del Estado protección para su vida y su propiedad. Veía los movimientos revolucionarios de su época con una mezcla de horror y desprecio —llegó incluso a ofrecer a los guardias que disparaban sobre una multitud durante las manifestaciones populares de 1848 los binóculos que utilizaba en la ópera para que los usaran como mira telescópica para sus rifles—. Pero también desdeñaba la filosofía oficial del momento y consideraba a Hegel, el filósofo mejor visto de Europa (de una gran influencia en pensadores posteriores, como, por ejemplo, Marx), poco más que un apologista del poder estatal.

En su vida personal, Schopenhauer era cauteloso y sereno. Tenía un sentido muy desarrollado de los peligros de la vida humana. Dormía con pistolas cargadas junto a su cama y se negaba a dejar que su barbero le afeitara el cuello. Le gustaba la compañía, pero a menudo no prefería otra que la suya propia. Nunca se casó, pero parece haber sido muy activo sexualmente. El diario erótico que se encontró entre sus papeles a su muerte fue quemado por su albacea, pero su célebre ensayo *Sobre las mujeres* le valió una reputación de misógino que no le ha abandonado desde entonces.

Era un amante de la costumbre. Durante la etapa final de su vida, en Fráncfort, siguió una rutina diaria invariable. Se levantaba a eso de las siete, escribía hasta el mediodía, tocaba la flau-

ta durante media hora y luego salía a almorzar (siempre en el mismo sitio). Acto seguido, volvía a sus aposentos, leía hasta las cuatro e, inmediatamente después, salía a caminar durante dos horas, caminata que acababa siempre en una biblioteca en la que leía el *Times* de Londres. Por la noche iba al teatro o a algún concierto, tras lo cual tomaba una cena ligera en un hotel: el Englischer Hof. Se ciñó a este régimen durante casi treinta años.

Uno de los pocos episodios memorables en una vida como la suya, tan vacía de acontecimientos dignos de mención, fue consecuencia de su odio a los ruidos. Enfurecido por una costurera que hablaba cerca de sus aposentos, la empujó escaleras abajo. La mujer resultó herida y se querelló contra él. Él perdió el juicio y, de resultas de ello, tuvo que pasarle una cantidad trimestral de dinero durante el resto de su vida. Cuando ella murió, él escribió en latín sobre su certificado de defunción: *Obit anus, abit onus* («La vieja ha muerto, me libré de la carga»). A pesar de ser un incrédulo en lo referido a la realidad del yo, Schopenhauer se pasó la vida dedicado a sí mismo.

Pero no es la vida o la personalidad de Schopenhauer las que explican el olvido de que ha sido objeto, sino su filosofía, la cual (al menos en lo que a Europa respecta) subvirtió las esperanzas humanistas más que ninguna otra.

Schopenhauer creía que la filosofía estaba dominada por prejuicios cristianos. Dedicó buena parte de su vida a diseccionar la influencia de esos prejuicios en Immanuel Kant, un pensador al que admiraba más que a ningún otro, pero cuya filosofía atacó implacablemente acusándola de ser una versión secular del cristianismo. La filosofía de Kant constituía una de las líneas principales de la Ilustración, el movimiento de pensadores progresistas que emergió en casi toda Europa en el siglo XVIII. Los pensadores ilustrados aspiraban a reemplazar la religión tradicional por la fe en la humanidad. Pero la conclusión que se deriva de la crítica de Schopenhauer a Kant es que la Ilustración no era más que una repetición secular del error central del cristianismo.

Para los cristianos, los seres humanos son creados por Dios y dotados de libre voluntad; para los humanistas, son seres autodeterminados. De un modo u otro, son completamente diferentes del resto de animales. Para Schopenhauer, por el contrario, nuestra naturaleza más interna es la misma que la de los demás animales. Creemos que el hecho de ser individuos distintos nos separa de otros seres humanos y, más aún, de los animales. Pero esa individualidad es una ilusión. Al igual que otros animales, somos encarnaciones de la Voluntad universal, de la energía de lucha y sufrimiento que anima todo lo que hay en el mundo.

Schopenhauer fue el primer gran pensador europeo con conocimientos acerca de filosofía india y sigue siendo hasta la fecha el único que absorbió y aceptó la doctrina central de esa filosofía: que el individuo libre y consciente que constituye el núcleo del cristianismo y del humanismo es un error que nos oculta aquello que somos. Pero él había llegado a esa conclusión de forma independiente, a través de su devastadora crítica a Kant.

Kant escribió que David Hume le había despertado de su sueño dogmático. Se sintió ciertamente conmovido por el profundo escepticismo del gran filósofo escocés del siglo XVIII. Los metafísicos tradicionales afirmaban demostrar la existencia de Dios, la libertad de la voluntad y la inmortalidad del alma. Según Hume, nosotros no podemos ni siquiera saber si el mundo externo existe realmente. De hecho, ni siquiera sabemos si nosotros mismos existimos, puesto que todo lo que encontramos cuando miramos en nuestro interior es un manojo de sensaciones. Hume concluía que, ya que no sabemos nada, debemos seguir a los antiguos escépticos griegos y confiar en que la naturaleza y la costumbre guíen nuestras vidas.

Puede que el escepticismo de Hume perturbara el sueño dogmático de Kant, pero no pasó mucho tiempo antes de que éste volviera a roncar profundamente de nuevo. Kant aceptó el argumento de Hume según el cual no podemos conocer las cosas en sí mismas, sino sólo los fenómenos que nos vienen dados en la experiencia. La realidad que subyace a la experiencia, aquello a lo

que Kant llamaba el mundo nouménico de las cosas en sí, es incognoscible. Pero Kant se negó a aceptar la conclusión escéptica de Hume. Según él, yo no podría tener la experiencia de elegir libremente si no fuera otra cosa que el organismo empírico que parezco ser. Si no fuera porque pertenezco al mundo nouménico que está fuera del espacio y del tiempo, no podría vivir mi vida de acuerdo con principios morales.

Como la mayoría de filósofos, Kant sirvió con su obra el propósito de apuntalar las creencias convencionales de su época. Schopenhauer hizo lo contrario. Partiendo de la aceptación de los argumentos de Hume y de Kant según los cuales el mundo es incognoscible, llegó a la conclusión de que tanto el mundo como el sujeto individual que imagina que lo conoce son *maya*, construcciones de ensueño que carecen de fundamento real. La moral no es un conjunto de leyes y principios. Es un sentimiento: el sentimiento de compasión por el sufrimiento de otros que es posible gracias al hecho de que los individuos separados son, en última instancia, fantasías. En este punto, el pensamiento de Schopenhauer converge con el vedanta y el budismo, que, a pesar de sus diferencias, comparten la conclusión central de que la individualidad del yo es una ilusión.

Schopenhauer aceptó la vertiente escéptica de la filosofía de Kant y la utilizó contra su autor. Kant demostró que estamos atrapados en el mundo de los fenómenos y que no podemos conocer las cosas en sí. Schopenhauer fue un paso más allá y señaló que también nosotros pertenecemos al mundo de las apariencias.

A diferencia de Kant, Schopenhauer se mostró dispuesto a seguir a sus pensamientos allá adonde le condujesen. Kant sostenía que a menos que aceptemos que somos individuos autónomos que escogen libremente, no nos será posible entender nuestra experiencia moral. Schopenhauer replicó que nuestra experiencia real no es una en la que elegimos libremente nuestro modo de vida, sino una en la que somos arrastrados por nuestras necesidades físicas: el miedo, el hambre y, por encima de todo, el

sexo. El sexo, tal y como escribió Schopenhauer en uno de los múltiples pasajes de inimitable expresividad que animan sus obras, «es el fin último de casi todos los esfuerzos humanos [...] Sabe cómo arreglárselas para deslizar sus notas y sus rizos amorosos dentro de carpetas ministeriales y de manuscritos filosóficos». Cuando somos presa del amor sexual, nos decimos a nosotros mismos que seremos felices en cuanto se haya satisfecho; pero eso no es más que un espejismo. La pasión sexual hace posible que la especie se reproduzca; no le importa lo más mínimo el bienestar individual o la autonomía personal. No es verdad que nuestra experiencia nos conmine a concebirnos a nosotros mismos como agentes libres. Al contrario: si nos lanzamos una mirada sincera a nosotros mismos, sabemos que no lo somos.

Schopenhauer creía que tenía la respuesta definitiva a las preguntas metafísicas que habían abrumado a los pensadores desde el inicio de la filosofía. Sirviéndose de su crítica a Kant para echar abajo la concepción corriente del tiempo, del espacio y de la causa y el efecto, ofreció una visión diferente del mundo: una en la que ninguna cosa está separada de las demás, en la que no hay pluralidad ni diferencia, y en la que sólo existe esa lucha incesante a la que denomina Voluntad.

Aun tratándose de una imagen fascinante, no tenemos por qué tomarla como la verdad última acerca de la naturaleza de las cosas. Puede servirnos, sin embargo, como metáfora de una verdad acerca de nosotros mismos. Nos gusta creer que la razón guía nuestras vidas, pero la razón misma, tal y como decía Schopenhauer haciéndose eco de Hume, es tan sólo la apurada sirvienta de la voluntad. Nuestros intelectos no son observadores imparciales del mundo, sino activos participantes en él. Conforman una visión de dicho mundo que nos ayuda en nuestros esfuerzos. De todas las construcciones imaginarias creadas por el intelecto al servicio de la voluntad, puede que la más ilusoria sea la visión que nos da de nosotros mismos como individuos unificados y dotados de continuidad.

Kant trató de proteger nuestras nociones más preciadas —sobre todo, nuestras ideas sobre la identidad personal, el libre albedrío y la autonomía moral— del efecto disolvente de la duda escéptica. Schopenhauer mostró cómo se derretían al someterlas a la prueba de fuego de la experiencia real. Al hacer eso destruyó la filosofía de Kant y, con ella, la idea acerca del sujeto humano sobre la que se sustentan tanto el cristianismo como el humanismo.

3

El «optimismo» de Nietzsche

Schopenhauer escribió: «Lo que relata la historia en realidad no es más que el largo, pesado y confuso sueño de la humanidad». Nietzsche atacó la visión de la historia de Schopenhauer por pesimista. Pero al negar que la historia tuviera sentido alguno, Schopenhauer estaba simplemente extrayendo la consecuencia última de lo que Nietzsche llamaría más adelante «la muerte de Dios».

Nietzsche fue un pensador sumamente religioso y sus ataques incesantes a las creencias y los valores cristianos certifican el hecho de que nunca se pudo despojar de ellos. Este ateo incomparable y azote infatigable de los valores cristianos procedía de una estirpe de clérigos. Nacido en 1844, era hijo de un pastor luterano, y tanto su padre como su madre eran, a su vez, hijos de pastores religiosos. Nombrado catedrático de filología clásica por la Universidad de Basilea cuando sólo tenía 24 años de edad, su mala salud le obligó a abandonar su brillante y precoz carrera académica. Llevó durante el resto de su vida una existencia errante y ascética. Yendo y viniendo de una punta a otra de Europa en busca de buen tiempo y de tranquilidad, vivió en pequeñas casas de huéspedes, donde su carácter solitario y sus delicados modales le valieron el apelativo de «pequeño santo». A pesar de su enredada e inconclusa relación con una mujer excep-

cional, Lou Andreas-Salomé, nunca tuvo una amante y, muy probablemente, apenas vida sexual de ningún tipo; aun así, por lo que parece, acabó contrayendo la sífilis. Probablemente, fue el efecto progresivo de la enfermedad en su cerebro lo que desencadenó la crisis nerviosa que sufrió en Turín, en enero de 1889, cuando se abrazó a un caballo al que vio, azotado por un cochero, en la Piazza Carlo Alberto. Tras aquello, perdido el sentido por completo, vagó por el submundo de la parálisis física y mental hasta su muerte en 1900.

El colapso de Nietzsche había sido prefigurado en su pensamiento. Había soñado con un incidente parecido a ése el mes de mayo anterior y había escrito sobre él en una carta. Quizás el gesto de Nietzsche imitaba el de Raskolnikov (el criminal protagonista de una novela que había leído y por la que sentía una gran admiración: *Crimen y castigo*, de Dostoievski), que había soñado con abrazarse a un caballo maltratado. O podría ser visto como un intento de suplicar el perdón del animal por el trato cruel que estaba recibiendo, una crueldad que Nietzsche podría haber considerado que procedía de los errores de filósofos como Descartes, que sostenían que los animales eran máquinas sin sentimientos.

Es irónico que lo que provocara la crisis final de Nietzsche fuese la visión de un animal tratado de forma cruel. Contrariamente a Schopenhauer, Nietzsche había sostenido en muchas ocasiones que las mejores personas debían cultivar cierto gusto por la crueldad. Schopenhauer había sido el primer amor de Nietzsche en filosofía, pero en uno de sus primeros libros, *El nacimiento de la tragedia*, ya nos instaba a no permitir que la lástima —la suprema virtud para Schopenhauer— nos estropeara la alegría de la vida. En escritos posteriores, Nietzsche insistió en que la compasión no era la virtud suprema, sino más bien un síntoma de vitalidad débil. Si la compasión se convertía en el elemento central de la ética, la única consecuencia posible que se derivaría de ello sería más sufrimiento, a medida que la miseria se tornase contagiosa y la felicidad pasase a ser motivo de sospe-

cha. Schopenhauer sostenía que alcanzamos la compasión por otros seres vivos cuando «nos apartamos de la Voluntad»: cuando deja de importarnos nuestro propio bienestar y supervivencia. Para Nietzsche, esa moral de la compasión era antivida. La vida era cruel, ciertamente; pero era mejor exaltar la Voluntad que negarla. En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche retomaba el antiguo culto griego al dios Dioniso, «el espíritu salvaje de la antítesis y la paradoja, de la presencia inmediata y la lejanía completa, de la dicha y el horror, de la vitalidad infinita y la más cruel de las destrucciones», cuya muerte y renacimiento eran celebrados para señalar la renovación de la vida tras el invierno. Ésa era la respuesta de Nietzsche al «pesimismo» de Schopenhauer: una afirmación «dionisíaca» de la vida en toda su crueldad. Pero no fue el fríamente jovial Schopenhauer —«el flautista pesimista», según lo describía Nietzsche con desdén— quien acabó consumido por la compasión. Fue Nietzsche, cuya aguda sensibilidad ante el dolor en el mundo le atormentó toda su vida. En sus últimos días de cordura, envió cartas eufóricas a amigos, algunas de las cuales las firmaba como «Dioniso» y otras, como «El Crucificado».

Las circunstancias del colapso mental de Nietzsche sugieren otra ironía. A diferencia de Nietzsche, Schopenhauer se apartó del cristianismo y nunca volvió a mirar atrás. Una de las creencias cristianas centrales que superó fue la creencia en la trascendencia de la vida humana. Precisamente, para los cristianos, el hecho de que las vidas de los seres humanos estén enmarcadas en la historia es lo que les da un significado del que carecen las vidas de otros animales. Lo que hace posible que los humanos tengan una historia es que, a diferencia de los demás animales, pueden escoger libremente cómo vivir sus vidas. Y esa libertad les es dada por Dios, quien los ha creado a su propia imagen y semejanza.

Si damos el cristianismo realmente por superado, debemos abandonar la idea de que la historia humana tenga sentido alguno. Ni en el antiguo mundo pagano ni en ninguna otra cultura

se ha concebido nunca la historia humana como portadora de una significación global. En Grecia y en Roma consistía en una serie de ciclos naturales de crecimiento y declive. En la India, era un sueño colectivo repetido un sinfín de veces. La idea de que la historia deba tener sentido no es más que un prejuicio cristiano.

Para quienes creemos que los seres humanos son animales, no puede haber una historia de la humanidad, sino sólo las vidas de humanos específicos. Hablamos de la historia de la especie sólo para denotar la incognoscible suma de esas vidas. Como ocurre con otros animales, algunas vidas son felices, otras desgraciadas. Ninguna tiene un sentido que vaya más allá de sí misma.

Buscar un significado a la historia es como buscar formas reconocibles en las nubes. Nietzsche lo sabía, pero no podía aceptarlo. Se vio atrapado en el círculo delimitado por las esperanzas cristianas. Creyente hasta el final, nunca abandonó la fe absurda en la posibilidad de darle un sentido al animal humano. Así que se inventó la ridícula figura del superhombre para conferir a la historia un sentido del que carecía. Esperaba que, a partir de ahí, la humanidad despertara de su largo sopor. Como era de prever, sólo consiguió añadir nuevas pesadillas a ese confuso sueño.

4

El humanismo de Heidegger

Heidegger nos dice que, en comparación con el hombre, los animales son «pobres de mundo». Los animales existen sin más (reaccionan ante las cosas que encuentran a su alrededor), mientras que los humanos son hacedores de los mundos que habitan. ¿Por qué creyó Heidegger una cosa así? Porque no se pudo librar del prejuicio según el cual los seres humanos son necesarios en el orden universal de las cosas, a diferencia de los demás animales, que no lo son.

En su *Carta sobre el humanismo*, Heidegger afirma rechazar el pensamiento antropocéntrico que ha predominado (según él mismo, desde los presocráticos) en la filosofía occidental. En el pasado, los filósofos se ocuparon exclusivamente de lo humano; ahora deberían dejar lo humano a un lado y ocuparse del «Ser». Pero Heidegger recurre al «Ser» por el mismo motivo por el que los cristianos recurren a Dios: para afirmar el lugar único de los seres humanos en el mundo.

Como Nietzsche, Heidegger fue un posmonoteísta, un no creyente que no pudo abandonar las esperanzas cristianas. En su primer gran libro, *Ser y tiempo*, presentó una perspectiva de la existencia humana que se supone que no había de depender en ningún momento de la religión. Sin embargo, todas las categorías de pensamiento que utiliza —el «serahí» (*Dasein*), lo «inquietante» (*Unheimlichkeit*), la «culpa» (*Schuld*)— son versiones seculares de ideas cristianas. Somos «arrojados» al mundo, un mundo que siempre nos resulta «inquietante» y en el que nunca nos podemos encontrar realmente a gusto. De nuevo no podemos escaparnos de la culpa; estamos condenados a elegir sin tener ningún fundamento sobre el que tomar esas decisiones (que, de un modo u otro, y por algún misterioso designio, siempre acaban siendo equivocadas). Obviamente, aquí vemos las ideas cristianas de la Caída del Hombre y del Pecado Original recicladas por Heidegger con un cierto giro de apariencia existencial.

En sus últimos escritos, Heidegger declaraba haber abandonado el humanismo para ocuparse del «Ser». De hecho, y dado que él buscaba en el Ser lo que los cristianos creen encontrar en Dios, no abandonó el humanismo en mayor medida en la que lo hiciera Nietzsche. Hay que reconocer que nunca dejó claro lo que significa el Ser. En muchas ocasiones escribió sobre el mismo como si fuera totalmente indefinible. Pero sea lo que sea ese Ser, no cabe duda de que, para Heidegger, confería a los humanos una posición única en el mundo.

Según Heidegger, los seres humanos son el lugar en el que el Ser se revela. Sin los humanos, el Ser permanecería en silencio.

Meister Eckhart y Angelus Silesius, místicos alemanes cuya obra, al parecer, fue estudiada a fondo por Heidegger, ya habían dicho algo muy parecido: Dios necesita al hombre tanto como el hombre necesita a Dios. Para dichos místicos, los seres humanos ocupan el centro del mundo; todo lo demás es marginal. Los demás animales son sordomudos; sólo a través del hombre puede Dios hablar y ser oído.

Heidegger ve todo lo viviente desde el punto de vista exclusivo de sus relaciones con los seres humanos. Las diferencias entre las criaturas vivas no suponen nada en comparación con su diferencia respecto a las personas. Los moluscos y los ratones son lo mismo que los murciélagos y los gorilas, y los tejones y los lobos no difieren de los cangrejos y los jejenes. Todos son «pobres de mundo»; ninguno tiene el poder de «revelar el Ser». Se trata simplemente del viejo engreimiento antropocéntrico renovado a través del lenguaje de un gnóstico secular.

Heidegger elogiaba «el camino sinuoso del pensamiento», pero lo hacía porque creía que llevaba de vuelta a «casa». En su compromiso con el nazismo —del que nunca abjuró—, esa búsqueda de «hogar» se convirtió en odio hacia el pensamiento híbrido y en culto a una mortal unidad de voluntad. No hay duda de que los devaneos de Heidegger con el nazismo constituyeron, en parte, un ejercicio de oportunismo. En mayo de 1933, con la ayuda de los mandatarios nazis, fue nombrado rector de la Universidad de Friburgo. Hizo uso del cargo para lanzar discursos de apoyo a las políticas de Hitler. En uno de ellos, en noviembre de 1933, llegó a proclamar que «el *Führer* y sólo el *Führer* es la realidad presente y futura de Alemania, y su ley». Al mismo tiempo, rompió relaciones con estudiantes y colegas (como su viejo amigo y antiguo maestro, Edmund Husserl) por su condición de judíos. Ese modo de actuar no le diferenciaba especialmente de otros muchos académicos alemanes de aquel entonces.

Pero la participación de Heidegger en el nazismo fue mucho más allá de la cobardía y el culto al poder. Fue expresión de un

impulso consustancial a su pensamiento. Contrariamente a Nietzsche, un nómada que escribió pensando en viajeros como él mismo y que fue capaz de cuestionar tantas cosas porque no pertenecía a ninguna parte, Heidegger siempre ansió desesperadamente «pertenecer». Para él, pensar no era esa aventura que resulta fascinante por el simple hecho de que no se sabe adónde conduce. Era, más bien, un largo rodeo al final del cual esperaba la paz que se desprende de no tener ya que pensar nunca más. En su discurso de aceptación del cargo de rector en Friburgo, estuvo muy cerca de afirmar algo así, hasta el punto de que un observador como Karl Lowith llegó a comentar que no quedaba muy claro si a partir de entonces se debía estudiar a los filósofos presocráticos o unirse a los Camisas Pardas.

Heidegger aseguraba que en su pensamiento posterior se había alejado del humanismo. Pero, con excepción quizá de sus últimos años, nunca mostró interés alguno en ninguna de las tradiciones en las que el sujeto humano no ocupa el lugar preeminente. Se aferraba decididamente a la tradición europea porque creía que sólo en ella había sido correctamente planteada «la cuestión del Ser». Esa convicción le llevó a afirmar que el griego y el alemán eran las únicas lenguas verdaderamente «filosóficas», como si los sutiles razonamientos de Nagarjuna, Chuang-Tzu y Dogen, Je Tsong Khapa, Averroes y Maimónides no pudieran ser filosofía porque los pensadores indios, chinos, japoneses, tibetanos, árabes y judíos no escribían en esas lenguas europeas. Purgada de voces extranjeras y reconducida hacia su pureza primordial, la filosofía podría convertirse de nuevo en la voz del Ser. Los filósofos podrían descifrar las runas de la historia y saber así qué era lo que la humanidad estaba llamada a hacer; al menos, eso era lo que Heidegger aseguraba que él mismo había hecho en Alemania durante la década de 1930. Pocas veces ha pretendido tanto un filósofo de sí mismo (o ha vivido tan engañado).

En sus últimas obras, Heidegger habló de *Gelassenheit* o «serenidad», un modo de pensar y de vivir alejado de la voluntad.

Puede que esto fuera reflejo de la influencia del pensamiento asiático oriental, especialmente del taoísmo. Pero lo más probable es que la *Gelassenheit* de Heidegger consistiera simplemente en aquel «liberarse de la voluntad» que, con mucha anterioridad, Schopenhauer ya había considerado la fuente del arte. En el arte (y, sobre todo, en la música), nos olvidamos de los intereses y de los anhelos prácticos que conforman «la voluntad». Al hacerlo, según Schopenhauer, nos olvidamos de nosotros mismos: vemos el mundo desde el punto de vista de la contemplación desinteresada (sin un «yo»). En la última fase de su pensamiento, la única en la que realmente se apartó del humanismo, Heidegger hizo poco más que volver de nuevo a Schopenhauer siguiendo una ruta indirecta.

5

Conversaciones con leones

«Si un león pudiera hablar, no lo entenderíamos», dijo una vez el filósofo Ludwig Wittgenstein. «Está claro que Wittgenstein no había pasado mucho tiempo entre leones», comentaría más tarde el conservacionista (y jugador empedernido) John Aspinall.

Como Heidegger, Wittgenstein era un humanista heredero de una venerable tradición europea. Los filósofos como Platón o Hegel habían interpretado el mundo como si éste fuera un espejo del pensamiento humano. Los filósofos posteriores, como Heidegger y Wittgenstein, fueron más lejos y afirmaron que el mundo es una construcción del pensamiento humano. En todas esas filosofías, el mundo adquiere significación a partir del momento en que los seres humanos aparecen en él. De hecho, hasta la llegada de los humanos, apenas se puede hablar de mundo en sentido estricto.

Wittgenstein creía que el pensamiento de su segundo período había trascendido la filosofía tradicional, pero, en el fondo,

no se trataba más que de una nueva versión de la más antigua de las filosofías: el idealismo. Para los idealistas, el pensamiento es la realidad final; no hay nada que sea independiente de la mente. En la práctica, esto significa que el mundo es una invención humana. Si solipsismo es estar convencido de que sólo yo existo, idealismo es creer que sólo existen los seres humanos.

Filósofo fuera de lo común (puede que único) por haber producido dos sistemas de pensamiento diferenciados y opuestos a lo largo de su vida, Wittgenstein trató de proporcionar en su primera filosofía una explicación del pensamiento y del lenguaje según la cual éstos eran un reflejo perfecto de la estructura lógica del mundo. Ésa era la filosofía de su *Tractatus logico-philosophicus*. Para cuando formuló su segunda filosofía, expresada de modo más evidente en sus *Investigaciones filosóficas*, ya había renunciado a la idea de que el lenguaje pudiera reflejar el mundo. En su lugar, negó que pudiera tener sentido la idea de un mundo con una existencia separada de la del pensamiento y el lenguaje. Esto le llevó también a abandonar su anterior creencia mística (expresada en el *Tractatus* y deudora en buena medida de Schopenhauer) en la imposibilidad de expresar ciertas cosas con palabras (cosas sobre las que debíamos guardar silencio); en la segunda filosofía de Wittgenstein, no hay nada que no pueda ser dicho. A pesar del poder y la sutileza con los que desarrolló este punto de vista, no es más que idealismo reformulado en términos lingüísticos.

Wittgenstein dio por asumido que no podemos hablar con los leones. Ahora bien, si hallase seres humanos para los que la conversación con otros animales fuese algo normal, lo único que podría decir es que seríamos nosotros, es decir, él, los que no sabríamos entenderlos. Escribió que «la conducta común de la humanidad constituye el sistema de referencia mediante el cual interpretamos un lenguaje desconocido». A fuer de ser sinceros, deberíamos más bien decir que la conducta común de los animales constituye el sistema de referencia mediante el cual nosotros interpretamos los ruidos animales de los humanos.

6

EL «POSMODERNISMO»

Los posmodernos nos dicen que la naturaleza no existe: sólo el mundo flotante de nuestras propias construcciones. Toda mención de la naturaleza humana es tachada de dogmática y reaccionaria. Dejemos esos falsos absolutos a un lado, dicen los posmodernos, y aceptemos que el mundo es aquello que nosotros interpretamos que es.

Los posmodernos hacen gala de que su relativismo es una categoría superior de humildad: la aceptación modesta de que no podemos asegurar que estemos en posesión de la verdad. Pero, en realidad, la negativa posmoderna de la verdad es la peor arrogancia posible. Al negar que el mundo natural exista independientemente de nuestras creencias sobre el mismo, los posmodernos rechazan implícitamente todo límite a las ambiciones humanas. Al convertir las creencias humanas en el árbitro final de la realidad, afirman de hecho que nada existe si no aparece en la conciencia humana.

La idea de que la verdad no existe puede estar muy de moda, pero tiene muy poco de novedosa. Hace dos mil quinientos años, Protágoras, el primero de los sofistas griegos, declaró que «el hombre es la medida de todas las cosas». Se refería a los individuos humanos, no a la especie, pero la implicación es la misma. Los seres humanos deciden qué es real y qué no lo es. El posmodernismo no es más que la última moda en antropocentrismo.

7

FE ANIMAL

Los filósofos han tratado siempre de mostrar que no somos como los demás animales que husmean vacilantes por el mundo.

Pero después de toda la obra de Platón y de Spinoza, de Descartes y de Bertrand Russell, seguimos sin tener mayores motivos que otros animales para creer que mañana saldrá el sol.

8

Platón y el alfabeto

Los reclamos de las aves y los rastros que dejan los lobos para marcar sus territorios no son formas de lenguaje menores que las canciones de los humanos. Lo distintivamente humano no es la capacidad del lenguaje. Es la cristalización de ese lenguaje en forma de escritura.

Desde sus humildes comienzos como medio para hacer inventario y anotar las deudas, la escritura ha dado a los humanos el poder de salvaguardar sus pensamientos y experiencias del paso del tiempo. En las culturas orales esto se intentó recurriendo a hazañas memorísticas, pero con la invención de la escritura, la experiencia humana podía ser conservada incluso cuando ya no quedaba memoria alguna de la misma. La *Ilíada* había sido seguramente legada de generación en generación en forma de canción, pero sin la escritura hoy no dispondríamos de la visión de ese mundo arcaico que ha preservado para nosotros.

La escritura crea una memoria artificial mediante la que los humanos pueden ampliar su existencia más allá de los límites de una generación o de un estilo de vida concretos. Al mismo tiempo, les ha permitido inventar un mundo de entes abstractos y confundirlos con la realidad. El desarrollo de la escritura hizo posible que construyeran filosofías en las que ellos mismos dejaban de pertenecer al mundo natural.

Las formas más tempranas de escritura mantenían numerosos vínculos con el mundo natural. Los pictogramas de Sumer eran metáforas de la realidad sensual. Esos vínculos se rompie-

ron con la evolución de la escritura fonética. La escritura dejó de señalar hacia fuera, a un mundo que los seres humanos compartían con otros animales. A partir de entonces, sus signos apuntaban hacia atrás, hacia la boca humana, que pronto se convertiría en la fuente de todo sentido.

Cuando filósofos del siglo XX como Fritz Mauthner y Wittgenstein atacaron la veneración supersticiosa por las palabras que descubrieron en filósofos como Platón, estaban criticando un subproducto de la escritura fonética. Es difícil imaginar que una filosofía como la platónica pudiera aparecer en una cultura oral. Igualmente difícil resulta imaginársela en Sumer. ¿Cómo se podría simbolizar en pictogramas un mundo de Formas incorpóreas? ¿Hasta qué punto podían ser representadas unas entidades abstractas como las realidades últimas en un modo de escritura que todavía evocaba el mundo de los sentidos?

El hecho de que en China no surgiera nada parecido al platonismo es sintomático. La escritura china clásica no es ideográfica, como se ha creído habitualmente, pero debido a lo que A. C. Graham considera su «combinación de riqueza gráfica y pobreza fonética», no fomentaba el tipo de pensamiento abstracto que produjo la filosofía platónica. Platón fue lo que los historiadores de la filosofía llaman un realista: creía que los términos abstractos designaban entidades espirituales o intelectuales. Por el contrario, a lo largo de toda su prolongada historia, el pensamiento chino ha sido nominalista: ha entendido que hasta los términos más abstractos sólo son etiquetas, nombres aplicados a la diversidad de cosas que hay en el mundo. Como consecuencia, los pensamientos chinos casi nunca han confundido las ideas con hechos.

El legado de Platón en el pensamiento europeo fue un trío de palabras con mayúscula: lo Bueno, lo Bello y lo Verdadero. En nombre de esas tres abstracciones, se han librado guerras y se han establecido tiranías, se han arrasado culturas y se han exterminado pueblos. Europa debe buena parte de su historia de muerte y destrucción a los errores de pensamiento engendrados por el alfabeto.

9

Contra el culto a la personalidad

De creer a los humanistas, la Tierra, con su amplísima variedad de ecosistemas y formas de vida, no tuvo valor alguno hasta que los seres humanos aparecieron en escena. Su valor, pues, es sólo una sombra proyectada por los deseos o las elecciones de los humanos. En consecuencia, sólo las *personas* tienen algún tipo de valor intrínseco. Entre los cristianos, el culto a la persona es perdonable. A fin de cuentas, para ellos, todo lo que tiene valor en el mundo emana de una persona divina a cuya imagen están hechos los seres humanos. Pero en cuanto renunciamos a esa presuntuosidad cristiana, la idea misma de persona deviene sospechosa.

Una persona es alguien que cree escribir su propia vida a través de sus decisiones. Pero la mayoría de los seres humanos no han vivido nunca así. Tampoco es ése el modo en el que quienes han tenido las mejores vidas se han visto a sí mismos. ¿Acaso los protagonistas de la *Odisea* o de la *Bhagavad Gita* se consideraban a sí mismos personas? ¿Y los personajes de los *Cuentos de Canterbury*? ¿Hemos de creer que los guerreros del *bushido* del Japón del período Edo, los príncipes y los trovadores de la Europa medieval, los cortesanos del Renacimiento y los nómadas mongoles estaban incompletos porque sus vidas no se ajustaban al ideal moderno de autonomía personal?

Ser una persona no es la esencia de la humanidad, sino solamente, tal y como la propia historia del mundo sugiere, una de sus máscaras. Las personas no son más que seres humanos que se han puesto la máscara que se ha ido pasando en Europa a lo largo de las últimas generaciones, y que han acabado asumiendo que era su propia cara.

10

LA POBREZA DE LA CONCIENCIA

La conciencia tiene menos importancia en el orden de las cosas de lo que nos han enseñado. Platón dijo que la realidad verdadera era lo que percibían los seres humanos en sus momentos más conscientes. Y se ha convertido en axioma a partir de Descartes asumir que el conocimiento presupone conciencia. Pero la sensación y la percepción no dependen de la conciencia (y aún menos de la autoconciencia). Están presentes a lo largo y ancho de los reinos animal y vegetal.

Los sentidos de las plantas «son sofisticados; algunas pueden detectar el roce más ligero (mejor incluso que las yemas de los dedos humanos) y todas tienen algún tipo de sentido de la vista». Las formas de vida microbianas más antiguas y simples tienen sentidos parecidos a los de los humanos. Las halobacterias se remontan a los inicios de la vida sobre la Tierra. Son organismos que pueden detectar la luz y responder a ella gracias a un compuesto llamado rodopsina —el mismo compuesto que, presente en el ojo humano en forma de pigmento, hace posible que veamos—. Nosotros vemos el mundo con ojos de fango primitivo.

Los viejos dualismos nos dicen que la materia carece de inteligencia y que el conocimiento existe sólo allí donde hay mentes. En verdad, el saber no precisa de mentes o, siquiera, de sistemas nerviosos. Se encuentra en todas las cosas vivientes. Según Margulis:

> Los pequeños mamíferos comunican el terremoto o el chaparrón que se avecinan. Los árboles liberan «volátiles», sustancias que advierten a sus vecinos de que las larvas de la lagarta están atacando sus hojas [...] las manadas de lobos y de dinosaurios ya extintos disfrutaban de su propia comunicación social proprioceptiva. [...] Gaia, la Tierra regulada fisiológicamente, disponía ya de comunicación proprioceptiva global mucho antes de que evolucionaran las personas.

Las bacterias actúan según su conocimiento del entorno: al detectar sensorialmente ciertas diferencias químicas, nadan hacia el azúcar alejándose del ácido. Los sistemas inmunológicos de los organismos más complejos hacen gala de aprendizaje y de memoria. «Los sistemas vivos son sistemas cognitivos. Y la vida, como proceso, es un proceso de cognición. Tal aseveración es válida para todos los organismos, tengan o no un sistema nervioso.»

Incluso en aquellos seres vivos en los que la conciencia está especialmente desarrollada, tanto la percepción como el pensamiento funcionan inconscientemente. Y el caso más claro es el de los seres humanos. La percepción consciente supone sólo una fracción de lo que conocemos a través de nuestros sentidos. Recibimos la mayor parte (y con diferencia) de ese conocimiento por medio de la percepción subliminal. Lo que emerge hasta el estado consciente sólo es una simple sombra debilitada de cosas que ya conocemos.

La conciencia es una variable, no una constante, y sus fluctuaciones son indispensables para nuestra supervivencia. Cuando nos dejamos vencer por el sueño, obedecemos un ritmo circadiano elemental; de noche, habitamos los mundos virtuales de los sueños; la práctica totalidad de nuestras actividades diarias se producen sin que seamos conscientes de ello; nuestras motivaciones más profundas son preservadas del análisis consciente; casi toda nuestra vida mental nos es desconocida; los actos más creativos en la vida de la mente nos pasan inadvertidos. Muy pocas de las cosas que tienen trascendencia en nuestras vidas necesitan ser conscientes. Buena parte de lo que es de importancia vital sólo se produce en ausencia de conciencia.

Platón y Descartes nos dicen que la conciencia es lo que distingue a los seres humanos de los demás animales. Platón creía que la realidad esencial era espiritual y que los humanos eran los únicos animales que tenían una mínima conciencia de ella. Descartes consideraba a los humanos seres pensantes. Declaró saber que él mismo existía sólo porque se había dado cuenta de que

pensaba —*cogito, ergo sum* («pienso, luego existo»)— y de que los animales eran meras máquinas. Pero los gatos, los perros y los caballos dan muestras de que tienen conciencia de su entorno; se experimentan a sí mismos actuando o no actuando; tienen pensamientos y sensaciones. Según han demostrado los primatólogos, nuestros parientes evolutivos más próximos entre los simios tienen muchas de las capacidades mentales que solemos pensar que son exclusivamente nuestras. A pesar de la antigua tradición que nos dice lo contrario, la conciencia no tiene nada de específicamente humano.

En lo que otros animales difieren de los seres humanos es en la ausencia de la sensación de un yo individual. Y no es que esto sea algo desafortunado para ellos. La autoconciencia tiene tanto de discapacidad como de capacidad. La pianista más consumada no es la más consciente de sus movimientos mientras toca. El mejor artesano puede no saber siquiera cómo trabaja. Con frecuencia, nos mostramos más habilidosos cuanto menos conscientes de nosotros mismos somos. Puede que por ese motivo muchas culturas hayan tratado de dificultar o de disminuir la autoconciencia. En Japón, a los arqueros se les enseña que sólo serán capaces de acertar en el blanco cuando dejen de pensar en él (o en sí mismos).

Los estados meditativos cultivados en las tradiciones orientales desde tiempos inmemoriales suelen ser descritos como técnicas para aumentar la conciencia. En realidad, son modos de evitar la autoconciencia. Las drogas, el ayuno, la adivinación y la danza son sólo los ejemplos más conocidos. En épocas anteriores, se usaba la arquitectura para producir un trastorno sistemático de los sentidos. Tal y como Rebecca Stone Miller escribió a propósito del antiguo arte andino, «el de Chavín es un estilo muy complejo, "barroco" y esotérico, intencionadamente difícil de descifrar, pensado para desorientar y, en última instancia, transportar al espectador a realidades alternativas». De los arquitectos modernos, Gaudí es uno de los pocos que buscó alterar la percepción cotidiana. Pero algunos de los ejemplos

más logrados en la pintura del siglo xx fueron precisamente intentos de conseguir eso. Los surrealistas comprendieron que si queremos mirar el mundo con nuevos ojos, debemos recuperar la visión de las cosas que nos proporciona la percepción subconsciente o subliminal. Artistas como Giorgio De Chirico o Max Ernst no renunciaron a representar las cosas tal y como las vemos habitualmente porque se sintieran cautivados por unas técnicas novedosas. Experimentaron con esas nuevas técnicas a fin de recuperar una visión de las cosas que pudo haber sido habitual en algún momento. En el arte primitivo se aprecian restos de lo que nos mostraban los sentidos antes de que se les superpusiera la conciencia. Los artistas del Paleolítico superior «no tenían historia», según apunta N. K. Sandars. «Eso no significa que sus mentes fueran un vacío intelectual, una *tabula rasa* a la espera de ser llenada con las experiencias de la civilización. En la mente del artista había ya almacenado un millón de años de su vida como ser reflexivo. La mayor parte de todo eso ya no está a nuestro alcance.»

La percepción subliminal —la percepción que se produce sin que seamos conscientes de ello— no es una anomalía, sino la norma. La mayor parte de lo que percibimos del mundo no procede de la observación consciente, sino de un proceso continuo de exploración inconsciente: «La visión inconsciente es capaz de captar [...] más información que un escrutinio consciente que dure cientos de veces más. [...] la indiferenciada estructura de la visión inconsciente [...] despliega unos poderes captativos superiores a los de la visión consciente».* Estas palabras fueron escritas por el psicoanalista Anton Ehrenzweig mientras elaboraba una teoría del arte, pero las ciencias nos vienen a contar la misma historia. Un neurólogo de principios del siglo xx, O. Potzl, mostró que las imágenes que se enseñaban a personas despiertas durante un período demasiado breve de tiempo como para que

* Anton Ehrenzweig, *El orden oculto del arte*, Barcelona, Labor, 1973, pág. 52. (*N. del t.*)

pudieran ser advertidas o recordadas conscientemente, reaparecían posteriormente en los sueños de esas personas. Y el fenómeno de la visión ciega también demuestra que determinados pacientes con daños cerebrales pueden describir y manipular objetos que se encuentran más allá de su campo visual.

Todos estos ejemplos proceden de la investigación científica de experiencias anómalas, pero la percepción subliminal no es algo que tenga lugar en un espacio marginal de nuestras vidas. Es continua y omnipresente. Precisamente con el objetivo de sacar partido de ella se constituyeron empresas, como la Subliminal Projection Company, que pretendían influir en el comportamiento del consumidor mediante el uso de mensajes tan breves que no quedaban registrados en la conciencia despierta. La publicidad subliminal funciona, y por eso fue prohibida en la mayoría de los países hace ya unos cuarenta años.

El mundo que vemos a través del filtro de la conciencia es un fragmento del que nos proporciona la visión subliminal. Nuestros sentidos han sido censurados a fin de que nuestras vidas puedan fluir más fácilmente. Pero dependemos de nuestra visión preconsciente del mundo para todo lo que hacemos. Equiparar lo que conocemos sólo con lo que aprendemos mediante la conciencia despierta es un error fundamental. La vida de la mente es como la del cuerpo. Si dependiera de la conciencia o del control consciente, fallaría por completo.

11

El salto de Lord Jim

En su novela *Lord Jim*, Joseph Conrad escribe acerca del hijo de un vicario inglés fascinado por una visión heroica de la vida de marinero. Empieza a vivir esa vida de mar, pero enseguida se siente decepcionado: «[...] al penetrar en regiones que tan bien conocía, las descubrió extrañamente yermas de aventu-

ra».* Pero no se echa atrás y continúa con su vida como marino. A sus 25 años, se alista como primer oficial en el *Patna*, un viejo buque a vapor destartalado. En su ruta hacia La Meca, con un cargamento humano de ochocientos peregrinos, el *Patna* choca con un obstáculo sumergido y parece estar a punto de hundirse. Abandonando a los peregrinos a su suerte, el capitán alemán del barco y sus oficiales europeos se abalanzan sobre un bote salvavidas que acaban de arriar. Al principio, Jim no hace nada y contempla los hechos casi como un mero espectador; pero finalmente decide saltar y acaba dentro del bote:

> —Había saltado... —Se interrumpió, desvió la mirada—. O eso parece —añadió.**

Al final, el *Patna* no sufre daño alguno y sus pasajeros musulmanes son remolcados sanos y salvos a puerto. Pero la vida de Jim cambia para siempre. El capitán del barco desaparece y Jim ha de afrontar por sí solo el oprobio de una investigación pública. En su fuero interno, le acosa la sensación de que ha traicionado la ética de valentía y servicio del marinero. Durante los años siguientes, buscará el anonimato en el viaje perpetuo. Acaba en Patusan, un enclave remoto del noroeste de Sumatra, donde se refugia del mundo y se convierte en Tuan Jim —Lord Jim—, el gobernante que lleva la paz a los nativos. Pero los hechos, y su propio carácter, conspiran contra él. Patusan es invadido por un bucanero maligno, el caballero Brown, y sus secuaces. Jim consigue llegar a un acuerdo para que Brown se vaya de la isla, pero antes de que eso ocurra, el pirata mata al amigo de Jim, el hijo del anciano jefe nativo. Él, que había garantizado con su propia vida la seguridad de los habitantes de Patusan, cumple su promesa acudiendo ante el dolido jefe tribal, que lo mata de un disparo.

* Joseph Conrad, *Lord Jim*, Madrid, El Mundo, Unidad Editorial, 1999, pág. 22. (*N. del t.*)
** *Ibid.*, pág. 102. (*N. del t.*)

La vida de Lord Jim se ve ensombrecida por una pregunta que él no puede responder. ¿Saltó aquella vez? ¿O se vio empujado por los acontecimientos? La idea de que somos dueños de nuestros actos es un imperativo de la «moral». Para que Jim sea considerado responsable de su salto, tuvo que haber sido capaz de actuar de forma distinta a como lo hizo. Eso es lo que significa libre albedrío (si es que significa algo). ¿Hizo Jim lo que hizo libremente? ¿Podría —él o cualquier otra persona— llegar a saberlo alguna vez?

Hay muchos motivos para rechazar la idea del libre albedrío; algunos, definitivos. Si nuestras acciones están determinadas, no podemos actuar de modo distinto a como lo hacemos. En ese caso, no podemos ser responsables de ellas. Únicamente podemos ser agentes libres si somos los autores de nuestros actos; pero nosotros mismos somos producto de la casualidad y de la necesidad. No podemos elegir ser lo que somos al nacer. Y, por lo tanto, no podemos ser responsables de aquello que hacemos.

Los anteriores son, ya de por sí, poderosos argumentos en contra del libre albedrío; pero las investigaciones científicas recientes lo han debilitado aún más. Los trabajos de Benjamin Libet sobre «el retraso de medio segundo» han demostrado que el impulso eléctrico que inicia una acción tiene lugar medio segundo *antes* de que tomemos la decisión consciente de actuar. Nosotros creemos que deliberamos primero acerca de qué hacer y luego lo hacemos. Pues bien, en realidad, en la práctica totalidad de nuestras vidas, nuestras acciones se iniciaron de manera inconsciente: el cerebro nos prepara para la acción y *luego* pasamos por la experiencia de actuar. Según Libet y sus colegas:

> [...] evidentemente, el cerebro «decide» iniciar (o, al menos, preparar para su inicio) el acto en un momento previo a la existencia de cualquier conciencia subjetiva identificable de que tal decisión ha sido tomada [...] la iniciación cerebral de hasta el más espontáneo de los actos voluntarios [...] puede (y suele) tener lugar de forma *inconsciente.*

Si no actuamos del modo en que creemos actuar, es, en parte, por la amplitud de banda de la conciencia: su capacidad de transmitir información medida en bits por segundo. Dicha capacidad es demasiado limitada como para registrar la información que recibimos rutinariamente y sobre cuya base actuamos. En nuestra condición de organismos activos inmersos en el mundo, procesamos posiblemente unos catorce millones de bits de información por segundo. Dentro de la amplitud de banda de la conciencia caben unos dieciocho bits. Eso significa que tenemos acceso consciente a aproximadamente una millonésima parte de la información que utilizamos a diario para sobrevivir.

La conclusión que se deriva de la investigación neurocientífica es que es imposible que seamos los autores de nuestros actos. Libet conserva un cierto vestigio de la idea de libre albedrío en su noción de veto (la capacidad de la conciencia para bloquear o abortar un acto iniciado por el cerebro). El problema es que nunca podemos saber cuándo hemos ejercido ese veto (o si lo hemos llegado a ejercer). Nuestra experiencia subjetiva es con frecuencia (si no siempre) ambigua.

Cuando estamos a punto de actuar, no podemos predecir lo que vamos a hacer. Pero puede que, cuando miramos atrás, veamos nuestra decisión como una etapa más de un rumbo que ya habíamos emprendido. Algunas veces, nos parece que nuestros pensamientos son hechos que nos sobrevienen y, otras, creemos que son nuestros actos mismos. Nuestra sensación de libertad se activa al pasar de uno a otro de esos dos ángulos de visión. El libre albedrío es, pues, una ilusión creada por la perspectiva.

Atrapado en un ir y venir constante entre la perspectiva del actor y la del espectador, Lord Jim es incapaz de dilucidar qué es lo que ha hecho. Espera obtener a partir de la conciencia algo que ponga fin a su incertidumbre. Va en busca de su propio carácter. Pero es un vano propósito, porque, como Schopenhauer —un autor muy leído por Conrad— había escrito, sea cual sea la identidad que poseamos, ésta no puede ser más que vagamente accesible a la conciencia:

> Habitualmente, se asume que la identidad de una persona radica en su conciencia. Pero si por ello entendemos el recuerdo consciente de toda una vida, no es suficiente. Sabemos, es cierto, algo más sobre el curso de nuestra vida que sobre una novela que hayamos leído en algún momento anterior, pero eso, en realidad, es muy poco más. Nos quedan impresos los hechos principales, las escenas interesantes; en lo que respecta al resto, por cada hecho que retenemos olvidamos mil. Y cuanto mayores nos hacemos, más pasa todo por nosotros sin dejar rastro. [...] Es verdad que, como consecuencia de nuestra relación con el mundo exterior, estamos acostumbrados a considerar al sujeto de conocimiento —al yo cognoscente— como nuestro auténtico yo. [...] Ese yo, sin embargo, no es más que una función cerebral; no es nuestro yo real. Nuestro yo auténtico, el meollo central de nuestra naturaleza interior, es lo que se encuentra detrás de ese otro yo, y, en realidad, no conoce otra cosa que el querer o el no querer [...]

El yo cognoscente no puede encontrar el yo agente al que busca. Puede que el carácter inalterable con el que Schopenhauer y, en ocasiones, Conrad creían que nacían todos los seres humanos no exista; pero no podemos evitar buscar en nuestro interior una explicación a lo que hacemos. Aun así, todo lo que encontramos son fragmentos: como memorias de una novela que leímos una vez.

Lord Jim nunca llegará a saber por qué saltó. Ése es su sino. Y por eso, nunca puede empezar su vida de nuevo, «partiendo de cero». La última palabra sobre el salto de Lord Jim debe ser cedida a Marlow, el astuto y comprensivo narrador del cuento, que escribe:

> Y yo, solo ante aquella solitaria vela, me sentía especialmente confuso. Ya no era lo bastante joven como para apreciar esa magnificencia que por todas partes envuelve con el halo del bien o del mal nuestros insignificantes pasos. Sonreí al pensar que de los dos, después de todo, había sido él quien había tenido la inspiración. Y sentí tristeza. ¿Partir de cero, dijo? Como si la palabra inicial de cada uno de nuestros destinos no estuviera ya grabada en caracteres imperecederos sobre una roca.

12

NUESTRO «YO» VIRTUAL

Creemos que nuestras acciones expresan nuestras propias decisiones. Pero en casi todos los aspectos de nuestra vida, la voluntad no decide nada. No podemos ni despertarnos ni dormirnos, ni recordar ni olvidar lo que soñamos, ni evocar ni desterrar nuestros pensamientos sólo porque así lo decidamos.

Cuando saludamos a alguien por la calle, simplemente actuamos, pero detrás de lo que hacemos no se esconde ningún actor. Nuestros actos son puntos finales en una larga secuencia de respuestas inconscientes. Surgen de una estructura de hábitos y habilidades que se complica hasta extremos casi infinitos. La mayor parte de nuestra vida es puesta en escena sin que nosotros seamos conscientes de ello. Y aun cuando quisiéramos, tampoco podríamos ser conscientes de ello. Ni la más mínima autoconciencia puede hacernos transparentes a nosotros mismos.

Freud creía que haciendo conscientes aquellos recuerdos que hemos tenido reprimidos podemos conseguir un mayor control sobre nuestras vidas. Mientras dichos recuerdos nos sigan siendo inaccesibles, nos arriesgamos a continuados ataques de ansiedad y *lapsus linguae*. Recuperando las memorias que subyacen a ese tipo de conducta compulsiva, es posible que consigamos variarla.

Freud comprendió que la vida de la mente se desarrolla en buena medida en ausencia de conciencia. Quizás estaba en lo cierto cuando decía que devolviendo al nivel de nuestra conciencia aquellos pensamientos de los que somos inconscientes, precisamente porque los reprimimos, podríamos afrontar mejor la vida. Pero las que no pueden ser recuperadas de ese modo son las actividades mentales preconscientes que subyacen a la percepción y la conducta cotidianas. A diferencia de la mente subconsciente a la que se refiere Freud, éstas son las que hacen posible la conciencia.

Nuestro yo consciente surge de procesos en los que la conciencia desempeña un papel muy pequeño. Nos resistimos a creer algo así porque parece privarnos de control sobre nuestras propias vidas. Concebimos nuestras acciones como resultados finales de nuestros pensamientos. Pero la mayor parte de la vida de todas las personas se desarrolla sin pensar. La sensación de acción consciente puede ser el resultado de conflictos entre nuestros diversos impulsos. Cuando sabemos qué hacer apenas somos conscientes de hacerlo. Eso no significa que estemos regidos por el instinto o el hábito. Significa que nos pasamos la vida haciendo frente a lo que se nos presenta.

Tratamos la muerte de un amigo de un modo muy similar a como nos hacemos a un lado para esquivar una teja que nos cae encima desde lo alto de un edificio. Puede que dudemos acerca del mejor modo de mostrar nuestra tristeza o de consolar a quienes más han sentido la pérdida, pero si sabemos cómo hacerlo no es porque hayamos variado nuestras creencias o porque hayamos mejorado nuestros razonamientos, sino porque hemos aprendido a afrontar las cosas con más habilidad.

Nos consideramos a nosotros mismos unos sujetos unitarios y conscientes, y vemos nuestras vidas como la suma de los actos de dichos sujetos. Pero la ciencia cognitiva más reciente y las enseñanzas budistas más antiguas están de acuerdo en juzgar ilusoria esa concepción tan extendida del yo. Ambas consideran que el yo individual de los seres humanos es enormemente complejo y fragmentario.

Francisco Varela, científico cognitivo que ha constatado la convergencia de la investigación científica reciente con las enseñanzas budistas, ha formulado la concepción del yo compartida por ambas:

> Nuestros micromundos y microidentidades no forman un único yo sólido, centralizado y unitario, sino que surgen y se extinguen en una sucesión de pautas cambiantes. Es la misma doctrina según la cual, en la terminología budista, el yo está vacío de naturaleza propia, desprovisto de sustancialidad tangible.

La ciencia cognitiva se aproxima a la doctrina budista al considerar el yo una quimera. Nuestras percepciones son fragmentos, y si bien éstos son extraídos de entre una riqueza inconmensurable, no hay nadie que realice esa selección. Nuestro yo es también fragmentario:

> Contrariamente a lo que parece desprenderse de una rápida introspección, la cognición no fluye ininterrumpidamente de un «estado» a otro, sino que, más bien, constituye una sucesión de pautas de comportamiento separadas que emergen y remiten en períodos medibles de tiempo. Esta conclusión de la neurociencia reciente (y de la ciencia cognitiva en general) es fundamental, ya que nos descarga de la obligación de buscar una determinada cualidad *homuncular* que explique la conducta normal de un agente cognitivo.

La noción según la cual nuestras vidas son guiadas por un homúnculo —una especie de persona interior que dirige nuestro comportamiento— es reflejo de nuestra capacidad para vernos a nosotros mismos desde el exterior. Proyectamos un yo en nuestras acciones porque al hacerlo podemos explicar la aparente coherencia de éstas. En muchos casos, las continuidades que encontramos no son más que imaginarias, pero cuando son reales no se debe a que nadie las haya puesto ahí. Nuestro comportamiento evidencia una elevada dosis de orden, pero éste no ha sido establecido por ninguna persona interior. Según R. A. Brooks:

> Del mismo modo que no existe representación central alguna, tampoco existe un sistema central. Cada actividad conecta directamente la percepción con la acción. El único que le imputa una determinada representación o control centrales a la criatura es el que la observa. La criatura en sí no tiene ni una cosa ni la otra: es un conjunto de comportamientos que compiten entre sí. Del caos local de sus interacciones emerge, a ojos del observador, una pauta coherente de comportamiento.

Esta explicación de la conducta de los robots, dada por un teórico contemporáneo de la inteligencia artificial, no es menos aplicable a los seres humanos. Estamos poseídos por la creencia en la necesidad de la existencia de un controlador central, cuando, en verdad, no existe otra cosa más que los paisajes cambiantes de la percepción y la conducta.

El yo de los humanos no es la expresión de ninguna unidad esencial. Es una pauta organizativa que no difiere de la hallada en las colonias de insectos. Hace unos ochenta años, el poeta y naturalista sudafricano Eugene Marais publicó *The Soul of the White Ant*, un estudio innovador sobre la vida de las termitas. En él, ofrecía una serie de motivos por los que creía que las hormigas tenían un alma o psique, pero de carácter comunal. El alma de la hormiga blanca no es propiedad de ningún insecto individual, sino de todo el nido: del termitero, una conclusión por aquel entonces revolucionaria, que posteriormente se vio confirmada por las investigaciones.

En un experimento especialmente esclarecedor, los insectos nodriza más eficientes de una colonia fueron separados de ésta, lo que les llevó a dedicar más tiempo a buscar comida para sí mismos y menos a cuidar de otros. Al mismo tiempo, en la colonia principal, las nodrizas menos eficientes empezaron a dedicar más tiempo a sus labores cuidadoras, y cuando las nodrizas eficientes regresaron a la colonia principal, retornaron a sus actividades previas:

> Lo que resulta especialmente sorprendente de la colonia de insectos es la facilidad con la que admitimos que sus componentes separados son individuos y que no tiene un centro o un «yo» localizado. Pero el conjunto se comporta como una unidad, como si hubiera un agente coordinador en su mismo centro.

Lo que observamos en las colonias de insectos no es diferente de lo que nos encontramos en nuestro caso concreto: en palabras de Varela, «un yo *sin yo* (o virtual): un patrón global cohe-

rente que emerge a partir de la actividad de componentes locales simples, y que parece localizarse en algún punto central, pero resulta imposible de encontrar». En los seres humanos, al igual que en las colonias de insectos, la percepción y la acción proceden como si existiera un yo que las dirige, cuando, en realidad, ese yo no existe.

Nos engañamos continuamente. Actuamos creyendo que somos de una sola pieza, pero si somos capaces de hacer frente a las cosas, es simplemente porque somos una sucesión de fragmentos. No podemos desprendernos de la sensación de que somos sujetos perdurables, pero sabemos que no lo somos.

13

Un don nadie

Echando la vista atrás, hacia toda su vida, el escritor y académico británico Goronwy Rees no halló más que una sucesión de episodios inconexos. Ese descubrimiento le hizo cuestionarse la idea misma de identidad personal. Rees escribió que:

> Desde que tengo uso de razón, siempre me ha sorprendido y me ha dejado un tanto perplejo el hecho de que otras personas tengan tan asumido que poseen aquello que habitualmente se denomina carácter: es decir, una personalidad con su propia historia continua que puede ser descrita tan objetivamente como el ciclo vital de una planta o de un animal. Yo nunca he sido capaz de encontrar algo por el estilo dentro de mí [...]

La vida de Rees no fue una novela, sino una compilación de cuentos cortos: un ramillete de sensaciones ligadas entre sí por los accidentes de la memoria.

Cazar linces en Silesia cuando Hitler todavía no había accedido al poder; ver la incredulidad reflejada en la cara de un oficial de artillería al darse cuenta de que un fragmento despedido

le había cortado la pierna a la altura de la rodilla durante una batalla naval en la segunda guerra mundial; deambular entre las ruinas de Alemania al acabar la guerra y toparse con un enorme hangar abandonado de la Luftwaffe en el que miles de hombres, mujeres y niños se las habían ingeniado para construir hogares improvisados con ramas verdes recogidas de los campos cercanos; recuperarse en una sala de hospital tras un accidente que casi le costó la vida... Él veía todos esos recuerdos como estampas vivas en medio de un erial de tiempo olvidado.

Rees escribió: «En ningún momento de mi vida he tenido esa envidiable sensación de constituir una personalidad continua, de ser algo que, por citar las asombrosas palabras de T. H. Green, "es eterno, es autónomo y piensa"». Cita, en señal de aprobación, el comentario irónico del gran escéptico escocés, David Hume, quien también mirara en su interior y tampoco hallara ningún yo perdurable: «Dejando a un lado a algunos metafísicos [...] puedo aventurarme a afirmar que todos los demás humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes que se suceden unas a otras con una rapidez inconcebible y que están en perpetuo flujo y movimiento».

Para Hume, el yo no es más que un ensayo de continuidades. Como él mismo escribió:

> La mente es una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan de forma sucesiva; pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones. Hablando con propiedad, no hay simplicidad alguna en ello en un momento dado, ni identidad en momentos diferentes, por muy natural que sea nuestra propensión a imaginar tal simplicidad y tal identidad. La comparación del teatro no debe confundirnos: son solamente las percepciones las que constituyen la mente. Tampoco tenemos la más remota noción del sitio en el que se representan esas escenas ni de los materiales de los que dicho lugar está hecho.

La experiencia de Hume —la de no hallar simplicidad ni identidad alguna en sí mismo— fue también la de Rees. En unas fascinantes memorias, la hija de Rees confirmaba la descripción que hacía él de sí mismo como «un don Nadie, un hombre sin cualidades, una persona sin un sentido del "yo"». Puede que la experiencia de Rees sea algo fuera de lo común por su intensidad, como bien sugiere el apelativo que le dedicó su hija; pero no tiene nada de anormal. Las discontinuidades que percibió en sí mismo están presentes en todas las personas. Somos paquetes de sensaciones. El yo unificado y continuo que nos encontramos en nuestra experiencia cotidiana pertenece al *maya*. Estamos programados para percibir identidad en nosotros mismos, cuando, en realidad, lo único que hay es cambio. Estamos configurados para aceptar la ilusión del «yo».

No podemos pararnos a mirar fijamente el mundo momentáneo, pues si lo hiciéramos, no podríamos actuar. Tampoco podemos observar los cambios que tienen lugar de forma incesante en nosotros mismos, ya que el yo que es testigo de ellos viene y se va en un abrir y cerrar de ojos. La identidad individual es un efecto secundario de la tosquedad de la conciencia; la vida interior es demasiado sutil y fugaz como para resultar cognoscible para sí misma. Pero la sensación del yo tiene otra fuente. Del mismo modo que el lenguaje comienza en el juego de los animales y de las aves, también empieza ahí la ilusión de la identidad individual.

Gregory Bateson escribió lo siguiente a propósito de su observación del juego entre dos monos:

> [...] este fenómeno, el juego, sólo puede ocurrir si los organismos participantes son capaces de cierto grado de metacomunicación, de intercambio de señales que transmitan el mensaje «Esto es un juego». [...] Ampliada, la frase «Esto es un juego» tendría más o menos la forma siguiente: «Estas acciones que estamos llevando a cabo ahora mismo no denotan lo que las acciones que representan denotarían normalmente».

Bateson llegaba a la siguiente conclusión:

> El mordisqueo juguetón no sólo no denota lo que denotaría el mordisco que representa, sino que, además, el mordisco en sí es ficticio. Los animales, cuando juegan, no sólo no dicen de verdad lo que dicen, sino que suelen comunicarse cosas que no existen.

Se ha grabado a cuervos que jugaban a atacar a grupos de gorilas descendiendo en picado sobre ellos. También se ha observado cómo fingían construir un escondrijo para almacenar su comida pero luego —cuando creían que nadie los veía— la ocultaban en otra parte. Estas aves muestran la habilidad para engañar que viene asociada a la capacidad del lenguaje. Es algo en lo que no son distintos de los seres humanos. En lo que los humanos difieren de los cuervos es en el uso que hacen del lenguaje para mirar sus vidas en retrospectiva e invocar un yo virtual.

La ilusión de un yo perdurable es un producto del habla. Adquirimos conciencia de nosotros mismos durante nuestra infancia, cuando nuestros padres nos hablan; nuestros recuerdos quedan hilvanados por una serie de continuidades corporales, pero también por nuestros nombres; ideamos historias cambiantes de nosotros mismos en un monólogo interior intermitente; nos formamos el concepto de tener toda una vida por delante utilizando el lenguaje para construir una variedad de futuros posibles. Empleando el lenguaje, hemos inventado un yo ficticio que proyectamos hacia el pasado y hacia el futuro, e, incluso, más allá de la tumba. El yo que imaginamos sobreviviendo a la muerte es un fantasma incluso en vida.

Nuestro yo ficticio es una construcción frágil. La conciencia del «yo» queda disuelta o transformada en los momentos de trance o durante los sueños, y debilitada o destruida en los momentos de fiebre o de locura. Queda en suspenso cuando somos absorbidos por la acción. Podemos olvidarla cuando nos hallamos en éxtasis o en un estado contemplativo. Pero siempre re-

gresa. La disolución del yo que buscan los místicos sólo se produce mediante la muerte.

El «yo» es algo del momento y, sin embargo, nuestras vidas están gobernadas por él. No nos podemos librar de esa cosa inexistente. En nuestra conciencia normal del momento presente, la sensación que tenemos de nuestra identidad individual es inquebrantable. Éste es el error humano primordial, en virtud del cual pasamos nuestras vidas como en un sueño.

14

El sueño definitivo

En la meditación budista, el adepto destapa los velos de costumbre que envuelven nuestros sentidos mediante la práctica de la atención desnuda. Los budistas sostienen que si perfeccionamos nuestra atención, podemos adquirir una mejor comprensión de la realidad —del mundo momentáneo, fugaz, que la atención normal simplifica y convierte en algo que nos resulta aceptable—. Para ayudarnos a vivir, la mente censura los sentidos; pero, como resultado, habitamos un mundo de sombras. En palabras del maestro contemporáneo de meditación budista Gunaratana: «Nuestros hábitos perceptivos humanos son extraordinariamente estúpidos. [...] No conectamos con el 99% de los estímulos sensoriales que recibimos y solidificamos el resto en forma de objetos mentales discretos. Luego reaccionamos a dichos objetos mentales siguiendo pautas habituales programadas».

Del ideal budista de despertar se desprende que podemos cortar nuestros vínculos con nuestro pasado evolutivo. Podemos alzarnos del sueño en el que otros animales pasan su vida. Una vez disueltas nuestras ilusiones, ya no tenemos necesidad de sufrir. Se trata, simplemente, de una doctrina más de salvación, más sutil que la de los cristianos, si se quiere, pero que no difie-

re del cristianismo en cuanto a su objetivo: despojarnos de nuestra herencia animal.

Pero la idea misma de que podamos liberarnos del estado de ilusión en el que viven los animales es la más falsa de todas las ilusiones. La meditación puede proporcionarnos una visión renovada de las cosas, pero no puede revelárnoslas tal y como son en sí mismas. La lección que se extrae de la psicología evolutiva y de la ciencia cognitiva es que somos descendientes de un largo linaje, del cual apenas una breve fracción es humano. Somos mucho más que el vestigio que otros seres humanos hayan podido depositar en nosotros. Codificados en nuestros cerebros y en nuestras médulas espinales están las huellas de mundos mucho más antiguos.

La más profunda de las contemplaciones no puede más que retrotaernos a nuestra propia irrealidad. Darnos cuenta de que el yo que creemos ser es ilusorio no implica que tengamos que ver otra cosa a través de dicho yo. Supone, más bien, rendirse a un sueño. Vernos a nosotros mismos como productos de la imaginación supone despertar, no a la realidad, sino a un sueño lúcido, a un falso despertar que no tiene final.

La imposibilidad de despertarnos de nuestro sueño está reconocida en el taoísmo. Esta religión tradicional autóctona de la China incorpora numerosas tradiciones, entre las que se encuentran el culto popular a la magia y una serie de prácticas rituales, meditativas y sexuales, empleadas por los *yoguis* y los alquimistas en su búsqueda de la longevidad o la inmortalidad. El más conocido de los textos taoístas, el *Lao Tzu*, ha sido leído en los países occidentales como un manual para místicos y anarquistas. En realidad, es más bien una antología, una recopilación híbrida de versos crípticos en los que se desvanecen las barreras entre la lógica y la poesía, y de los que surge un manual amoral del arte de gobernar y de la supervivencia personal en tiempos difíciles. La otra gran recopilación taoísta, el *Chuang-Tzu*, algunas de cuyas partes puede que procedan en realidad de un poeta-filósofo que vivió en China durante el siglo IV a.C., se aproxima más a un

texto místico. Pero la visión mística que en él se expresa es completamente diferente a cualquier otra de las que se pueden hallar en los países occidentales o en la India.

Chuang-Tzu tiene tanto de escéptico como de místico. En su caso, están ausentes tanto la dicotomía radical entre apariencia y realidad, central en el budismo, como el intento de trascender las ilusiones de la existencia cotidiana. Chuang-Tzu ve la vida humana como un sueño, pero no persigue despertarse de él. En un famoso pasaje, escribe que soñó que era una mariposa y que, al despertarse, no sabía si él mismo era un ser humano que había soñado ser una mariposa o una mariposa que había soñado ser un ser humano:

> Una vez, yo, Chuang-Tzu, soñé que era una mariposa que revoloteaba divertida. No tenía noción alguna de que fuese Chuang-Tzu. De pronto, me desperté y volví a ser Chuang-Tzu. Pero era incapaz de verlo claro: ¿era yo, Chuang-Tzu, quien había soñado que era una mariposa o una mariposa que había soñado que yo era Chuang-Tzu? Sin embargo, ¡tiene que haber alguna diferencia entre Chuang-Tzu y una mariposa! Llamamos a esto la transformación de las cosas.

A diferencia de Buda, según explica A. C. Graham, Chuang-Tzu no pretendía despertar del sueño. Soñaba con soñar de un modo más lúcido: «Los budistas despiertan del sueño; Chuang-Tzu se despierta *para* el sueño». No por despertar a la verdad de que la vida es un sueño se le da necesariamente la espalda. De hecho, puede significar una aceptación total de la vida:

> Del mismo modo que al decir «la vida es un sueño» se entiende que ningún logro es duradero, también se entiende que podemos imputar a la vida la maravilla de los sueños, nuestro fluir espontáneo a través de acontecimientos que obedecen a una lógica distinta a la de la inteligencia cotidiana, y la irrealidad tanto de miedos y lamentos como de esperanzas y deseos.

Chuang-Tzu rechaza toda idea de salvación. No existe un yo y, por tanto, tampoco un despertar del sueño del yo:

> Cuando soñamos no sabemos que estamos soñando e, incluso, interpretamos un sueño en medio de otro; hasta que despertamos no sabemos qué estábamos soñando. Sólo en el despertar final sabremos *que éste era el sueño definitivo.*

No podemos librarnos de las ilusiones. La ilusión es nuestra condición natural. ¿Por qué no aceptarla?

15

El experimento

Los filósofos contemporáneos no osan proclamar que la filosofía nos enseña cómo vivir, pero tampoco les resulta sencillo decir qué es lo que enseña. Si se les insiste en ello, puede que se atrevan a opinar algo así como que infunde claridad de pensamiento. Un esfuerzo encomiable, sin duda. Pero el estudio de la historia, la geografía o la física puede ayudar también a pensar con claridad. El rigor mental no debería necesitar de un departamento universitario propio.

En la Edad Media, la filosofía proporcionó a la Iglesia un andamio intelectual; en los siglos XIX y XX sirvió al mito del progreso. Hoy en día, cuando ya no sirve a la religión ni a un credo político concreto, la filosofía es una materia sin materia de estudio, el escolasticismo sin el encanto del dogma.

Los filósofos de la Grecia antigua tenían un objetivo práctico: calmar la conciencia. Tal y como la practicaba Sócrates, la «filosofía» no era una simple búsqueda de conocimiento. Era un modo de vida, una cultura del debate dialéctico y un arsenal de ejercicios espirituales, cuya meta no era la verdad, sino la tranquilidad. Pirrón, fundador del escepticismo griego, no tenía por

qué haber acompañado a Alejandro a la India para descubrir filosofías cuya meta fuera la paz interior. Los antiguos griegos ya coincidían con sus coetáneos indios. Para Sankara y Nagarjuna, al igual que para Sócrates y Platón, el objetivo de la filosofía era la serenidad que se produce cuando uno se libera del mundo. En China ocurría lo mismo con Yang Chu y Chuang-Tzu.

Si los filósofos apenas han considerado la posibilidad de que la verdad no conlleve la felicidad, es porque la verdad casi nunca ha sido su principal prioridad. De ahí que tengamos derecho a preguntarnos si la filosofía es merecedora de la autoridad que reclama para sí y hasta qué punto está cualificada para enjuiciar otros modos de pensar. Si lo que buscamos es felicidad, ¿acaso la encontraremos en la mera tranquilidad? El escritor ruso León Chestov contrastó la búsqueda de la tranquilidad de conciencia de Spinoza con la lucha por la salvación de Pascal:

> La filosofía ve el bien supremo en un sueño que nada debe perturbar. [...] Por eso se toma tantas precauciones a la hora de librarse de lo incomprensible, lo enigmático y lo misterioso, y evita denodadamente todas aquellas preguntas a las que ya ha proporcionado respuesta. Pascal, sin embargo, ve en la naturaleza inexplicable e incomprensible de nuestro entorno la promesa de una existencia mejor, y todo intento de simplificar o reducir lo desconocido a lo conocido se le antoja una blasfemia.

Al igual que los antiguos estoicos que le precedieron, Spinoza buscó alivio a su malestar interior; pero ¿qué hay de admirable en estar guiado por la necesidad de tener una conciencia tranquila? No necesitamos participar de los miedos ni de las esperanzas de Pascal para captar la fuerza de la pregunta de Chestov. Si lo que realmente está en juego no es la verdad, sino la felicidad y la libertad, ¿por qué han de tener los filósofos la última palabra? ¿Por qué no iban a tener la fe y el mito los mismos derechos?

Antaño los filósofos buscaban tranquilidad de conciencia cuando fingían buscar la verdad. Nosotros deberíamos fijarnos,

quizás, un objetivo distinto: descubrir qué ilusiones podemos abandonar y de cuáles no nos podremos desprender nunca. Seguiremos siendo buscadores de la verdad (más aún que en el pasado), pero renunciaremos a la esperanza de una vida sin espejismos. ¿De qué falsedades podemos llegar a librarnos y cuáles son aquellas sin las que no podemos vivir? Ésa es la pregunta; ése es el experimento.

Capítulo 3

LOS VICIOS DE LA MORAL

Se puede inferir que el hombre es la más noble de las criaturas del simple hecho de que ninguna otra criatura ha puesto en duda tal afirmación.

G. C. Lichtenberg

1

La porcelana y el precio de la vida

Utz vivió con indiferencia los peores años de la historia de su país. Para él, la ocupación nazi de Checoslovaquia y la toma del poder por los comunistas que siguió poco después fueron oportunidades para acrecentar su colección de porcelana. Todos sus contactos humanos obedecían a esa pasión. Estaba dispuesto a colaborar con cualquier régimen con tal de que le ayudara a amasar los bellos objetos que tanto ansiaba.

A la mayoría de nosotros la vida de Utz nos resulta extraña, pero ¿cuál es el problema? Es cierto que fue pobre en muchos sentidos. Careció de amistades profundas y sacrificó el amor y cualquier otro compromiso a una única causa. Pero en todos esos aspectos, ¿en qué se diferenciaba de la vida de la mayoría de las personas? Uno puede sentir la tentación de decir que lo que distingue a Utz del común de los mortales es su amoralidad. Él estaba dispuesto a hacer cualquier cosa por tener un objeto de porcelana china entre sus manos, incluso llegar a acuerdos con las peores clases de tiranía. Pero, repito, ¿en qué era distinto Utz a la mayoría de sus conciudadanos? Éstos, durante los períodos nazi y comunista, también hicieron lo que la mayoría de personas hace siempre: llegar a turbios acuerdos con el poder.

Si usted es como la mayoría de las personas, para usted la «moral» es algo especial: un conjunto de valores que pesan más

que ninguna otra consideración. Sin duda, la porcelana fina tiene un gran valor, pero no vale nada cuando va contra la moral... La belleza es maravillosa, pero no si se paga al precio de la inmoralidad... Por decirlo de otro modo, la moral es importantísima... Y, a pesar de todo, si usted es como la mayoría de las personas, pero —a diferencia de ellos— es *sincero consigo mismo*, se dará cuenta de que la moral desempeña un papel mucho más reducido en su vida del que le enseñaron que debía desempeñar.

Aunque tiene más de una fuente, nuestra creencia (cierta o fingida) de que los valores morales tienen preferencia sobre el resto de elementos la hemos heredado principalmente del cristianismo. En la Biblia, la moralidad es ultraterrenal: el bien es aquello que Dios ordena; el mal, lo que Dios prohíbe. Y la moralidad es más importante que ninguna otra cosa —ya sea la porcelana fina o, por decir algo, la belleza exterior—, puesto que está respaldada por la voluntad de Dios. Si haces el mal, es decir, si desobedeces a Dios, serás castigado. Los principios morales no son simples reglas generales para vivir bien. Son imperativos de obediencia obligada.

Puede que éste parezca un punto de vista un tanto primitivo (y superado hace tiempo). No hay duda de que es una creencia primitiva; el problema es que, además, está muy extendida. Los humanistas de la Ilustración pusieron el mismo énfasis que los cristianos de los viejos tiempos en la suprema importancia de la moralidad. Los filósofos tienen una afición desmesurada a preguntarse por qué se ha de ser moral, pero, por algún motivo, nunca dudan de que no haya nada mejor que ser moral.

Si algo nos enseña la novela *Utz*, de Bruce Chatwin, es que la importancia de la moral en nuestras vidas es una ficción. La usamos en las historias que nos explicamos a nosotros mismos y a otras personas acerca de nuestras vidas para dar a éstas un sentido del que, de otro modo, carecerían. Pero al hacerlo ocultamos la verdad acerca de cómo vivimos.

La filosofía moral ha consistido siempre en un ejercicio de fantasía, menos realista en su retrato de la vida humana que la

más corriente de las novelas burguesas. Pero si nos proponemos encontrar algo que tenga un mínimo atisbo de verdad, debemos buscar en otra parte.

La siguiente es una historia real. Un chico de 16 años, prisionero en un campo de concentración nazi, fue violado por uno de los guardas. Sabiendo que a cualquier prisionero que se presentara sin su gorra en el recuento matinal se le disparaba en el acto, el guarda le robó la gorra a su víctima. Fusilada la víctima, la violación nunca se descubriría. El prisionero sabía que sólo podría seguir vivo si encontraba una gorra. Así que robó la gorra de otro interno del campo, mientras éste dormía en su cama, y vivió para contarlo. El otro prisionero fue fusilado.

Roman Frister, el prisionero que robó la gorra, describe la muerte de su compañero del modo siguiente:

> El oficial y el *kapo* fueron repasando las filas [...] Yo iba contando los segundos mientras ellos recontaban a los prisioneros. Quería que aquello se acabara de una vez. Por fin, llegaron a la cuarta fila. El hombre sin gorra no pidió clemencia. Todos conocíamos las reglas del juego, los asesinos y las víctimas por igual. No había necesidad alguna que mediara palabra. El estampido del disparo sonó sin aviso previo. Le siguió un breve ruido sordo y seco, sin eco. Una bala en el cerebro. Siempre disparaban en la nuca. Estaban en plena guerra. Había que hacer un uso moderado de la munición. Yo no quería saber quién era aquel hombre. Estaba encantado de seguir vivo.

Según dictamina la moral, ¿que debía haber hecho el joven prisionero? La moral nos dice que el valor de la vida humana es inestimable. Bien. ¿Debía entonces haberse resignado a perder su vida? ¿O acaso el hecho de que no se pueda poner precio a la vida significa que cualquier cosa que hiciera para salvar la suya estaba justificada? La moral es supuestamente universal y categórica. Pero la lección que se extrae de la historia de Roman Frister es que no es más que una cómoda convención a la que sólo se puede recurrir en circunstancias normales.

2

La moral como superstición

El concepto de «moral» como conjunto de leyes tiene una raíz bíblica. En el Antiguo Testamento, la vida buena es la que se vive de acuerdo con la voluntad de Dios. Pero en ninguno de sus pasajes se dice que las leyes otorgadas a los judíos sean de aplicación universal. La idea de que las leyes de Dios son aplicables a todo el mundo por igual es una invención cristiana.

El alcance universal del cristianismo es considerado habitualmente un avance respecto al judaísmo. La realidad es que supuso un paso atrás. Si sólo hay una ley vinculante para todo el mundo, todas las formas de vida salvo una tienen que ser pecaminosas a la fuerza.

Tiene lógica concebir la ética en forma de ley cuando, como en el Antiguo Testamento, lo que se codifica es un modo de vida particular. Pero ¿cuál es la lógica sobre la que se sustentan unas leyes de aplicación universal? ¿Qué otra cosa puede ser esa concepción de la moral más que una horrible superstición?

3

La vida humana no tiene nada de sagrada

Habiendo perdido la habilidad de coser, pescar y encender fuego, los indígenas de Tasmania vivían de un modo aún más simple que los aborígenes del continente australiano, de quienes habían quedado aislados unos diez mil años antes debido al crecimiento del nivel del mar. Cuando los barcos portadores de colonos europeos arribaron a Tasmania en 1772, los indígenas no parecieron notar su presencia. Incapaces de procesar algo para lo que nada los había preparado, siguieron con sus costumbres.

No tenían defensa alguna contra los colonos. Hacia 1830, su número se había reducido de aproximadamente cinco mil a

sólo setenta y dos. En los años previos habían sido utilizados como fuerza de trabajo esclava y fuente de placer sexual, torturados y mutilados. Se los había cazado como alimañas y se habían vendido sus pieles a cambio de una recompensa del gobierno. Los hombres eran asesinados; a las mujeres que sobrevivían se las dejaba marchar con las cabezas de sus esposos atadas alrededor del cuello. Los hombres que no morían de esa forma solían ser castrados. Los niños morían apaleados. Poco después de que el último varón tasmanio indígena, William Lanner, muriera en 1869, un miembro de la Royal Society of Tasmania, el doctor George Stokell, abrió su tumba y se hizo una petaca con su piel. Con la muerte, pocos años después, de la última mujer indígena «de pura sangre», se dio por concluido el genocidio.

El genocidio es tan humano como el arte o la oración. Esto no se debe a que la humana sea una especie particularmente agresiva. La tasa de muertes violentas entre algunos monos sobrepasa la de los seres humanos, siempre que no incluyamos las guerras en dicho cálculo; pero tal y como apunta E. O. Wilson, «si los babuinos de Guinea dispusieran de armas atómicas, destruirían el mundo en una semana». El asesinato en masa es un efecto secundario del progreso tecnológico. Desde los tiempos del hacha de piedra, los seres humanos han utilizado sus herramientas para masacrarse. Los humanos son animales que fabrican armas y que tienen una insaciable afición a matar.

La historia antigua da fe del gusto humano por el genocidio. En palabras de Jared Diamond:

> Las guerras de los griegos y los troyanos, de Roma y Cartago, y de los asirios y los babilonios y los persas, tuvieron un mismo final: la masacre de los derrotados, con independencia de su sexo, o, en todo caso, la muerte de los hombres y la esclavización de las mujeres.

El genocidio no ha sido menos frecuente en los tiempos modernos. Entre 1492 y 1990, hubo al menos treinta y seis genoci-

dios que se cobraron, cada uno de ellos, entre decenas de miles y decenas de millones de vidas. Desde 1950, ha habido casi veinte genocidios; de ellos, al menos tres tuvieron más de un millón de víctimas (en Bangladesh, Camboya y Ruanda).

Los buenos cristianos y cristianas que colonizaron Tasmania no dejaron que su profunda creencia en el carácter sagrado de la vida humana se interpusiera en el camino de su búsqueda de «espacio vital». Un siglo después, la fortaleza del cristianismo en Europa no impidió que ésta fuera el escenario del genocidio de mayor alcance jamás intentado. No fue la cifra de muertos del Holocausto la que lo convirtió en un crimen sin igual. Fue su objetivo de erradicación de toda una cultura. Hitler planeaba un Museo de la Cultura Judía, cuya sede estaría ubicada en Praga (un Museo de un Pueblo Extinguido).

Arthur Koestler trató el proyecto nazi en su novela, escrita en plena guerra, *Arrival and Departure*. Koestler pone en boca de uno de sus personajes, un nazi filosofante, un tipo de nazi que realmente existió en muchas zonas de Europa por aquel entonces, un discurso en el que da rienda suelta a las ambiciones nazis:

> Hemos emprendido algo, algo grandioso y gigantesco, más allá de lo imaginable. Ya no hay nada imposible para el hombre. Por vez primera, estamos atacando la estructura biológica de la raza. Hemos empezado a producir una nueva especie de *Homo sapiens*. Hemos finalizado prácticamente la tarea de exterminar o esterilizar a los judíos de Europa; la liquidación de los judíos habrá concluido en uno o dos años. Yo, personalmente, soy aficionado a la música gitana y un judío ocurrente me puede resultar hasta divertido; pero teníamos que eliminar el gen nómada, y sus componentes asociales y anárquicos, del cromosoma humano [...] Somos los primeros en utilizar la jeringa hipodérmica, la lanceta y el aparato esterilizador en nuestra revolución.

Esa visión asesina no era privativa de los nazis. Con formas menos virulentas, buena parte de la *intelligentsia* progresista de la

década de 1930 compartía la misma visión acerca de las posibilidades humanas. Algunos llegaron incluso a encontrar elementos positivos en el nacionalsocialismo. Para George Bernard Shaw, la Alemania nazi no era una dictadura reaccionaria, sino una heredera legítima de la Ilustración europea.

El nazismo era una mezcolanza de ideas, entre las que se incluían filosofías ocultistas que renegaban de la ciencia moderna. Pero no es correcto considerarlo inequívocamente hostil a la Ilustración. En su calidad de movimiento dedicado a la tolerancia y a la libertad personal, Hitler aborrecía la Ilustración. Al mismo tiempo, como Nietzsche, compartía las enormes esperanzas de la Ilustración para la humanidad. Gracias a la eugenesia positiva y negativa —desarrollando individuos de calidad superior y eliminando a los considerados inferiores— la humanidad adquiriría la capacidad de afrontar las tareas ingentes que tenía por delante. Una vez despojada de las tradiciones morales del pasado y purificada por la ciencia, la humanidad sería dueña de la Tierra. La visión que Shaw tenía del nazismo no iba tan desencaminada. Estaba en sintonía con la imagen que Hitler tenía de sí mismo: la de un audaz modernista.

Shaw consideraba que tanto la Unión Soviética como la Alemania nazi eran regímenes progresistas. Como tales, sostenía, estaban legitimados para exterminar a las personas superfluas o que supusieran obstáculos. Este gran dramaturgo defendió toda su vida el exterminio en masa como una alternativa al encarcelamiento. Era mejor matar a los socialmente inútiles, insistía, que derrochar el dinero público encerrándolos.

Ésta no era otra de las bromas típicas de Shaw. En una fiesta celebrada en honor de su setenta y cinco cumpleaños en Moscú, durante su visita a la URSS en agosto de 1930, Shaw explicó a su hambriento auditorio que cuando se enteraron de que iba a ir a Rusia, sus amigos le atiborraron de comida en conserva; pero él —bromeó— la tiró toda por la ventana en Polonia, antes de llegar a la frontera soviética. Shaw provocó al público allí presente siendo plenamente consciente de su situación. Sabía que las

hambrunas soviéticas eran artificiales. Pero quiso hacerle un guiño jovial a su audiencia convencido como estaba de que el exterminio masivo estaba justificado si promovía la causa del progreso.

La mayoría de los observadores occidentales carecían de la clarividencia de Shaw. No podían admitir que el mayor asesinato en masa de los tiempos modernos y, quizá, de toda la historia humana, estuviera ocurriendo en un régimen progresista. Entre 1917 y 1959 más de 60 millones de personas fueron asesinadas en la Unión Soviética. Estas matanzas en masa no se escondían: eran política oficial. Heller y Nekrich escriben:

> Es incuestionable que el pueblo soviético conocía las masacres que se producían en el campo. De hecho, nadie se esforzó en ocultarlas. Stalin hablaba abiertamente de la «liquidación de los *kulaks* como clase» y todos sus lugartenientes se hacían eco de sus palabras. En las estaciones de ferrocarril, los habitantes de las ciudades podían ver, muriéndose de hambre, a millares de mujeres y niños huidos de los pueblos.

A veces, hay quien se pregunta por qué los observadores occidentales tardaron tanto en reconocer la verdad acerca de la Unión Soviética. El motivo no fue que se tratara de algo difícil de averiguar. Había quedado claramente reflejada en los cientos de libros de los supervivientes exiliados y en las declaraciones de los propios soviéticos. Pero los hechos eran demasiado incómodos como para que los observadores occidentales los admitieran con tanta facilidad. Tenían que negar lo que sabían o lo que sospechaban que era cierto para mantener su conciencia tranquila. Como los aborígenes tasmanios, incapaces de ver los navíos de grandes dimensiones que auguraban su propio fin, estos «bienpensantes» no supieron ver que la búsqueda del progreso había acabado en el asesinato en masa.

«La escala de la muerte provocada por el hombre es el hecho moral y material central de nuestra época», escribe Gil Elliot. Lo que convierte al siglo XX en especial no es el hecho de haber es-

tado plagado de masacres, sino la magnitud de sus matanzas y el hecho de que fuesen premeditadas en aras de ingentes proyectos de mejora mundial.

El progreso y el asesinato masivo caminan de la mano. A medida que la cifra de víctimas mortales por el hambre y las epidemias ha ido decreciendo, han ido aumentando las muertes provocadas por la violencia. A medida que han avanzado la ciencia y la tecnología, también lo ha hecho el arte de matar. A medida que ha crecido la esperanza de un mundo mejor, también lo ha hecho el asesinato en masa.

4

La conciencia

El 23 de abril de 1899, un domingo por la tarde, más de dos mil georgianos blancos, llegados algunos de ellos a bordo de un tren especialmente fletado para la ocasión, se congregaron cerca de la localidad de Newman para presenciar la ejecución de Sam Hose, un georgiano negro. Familias enteras acudieron a mirar. Los padres enviaron notas a las escuelas pidiendo a los maestros que excusaran a sus hijos. Se mandaron postales a quienes no pudieron asistir al espectáculo y se tomaron fotografías para preservarlo en la memoria.

Tras enterarse de la muerte de su marido en uno de esos espectáculos, Mary Turner, una mujer negra embarazada de ocho meses, juró dar con los responsables y castigarlos. Pero una multitud se congregó decidida a darle una lección. Tras atarla de los tobillos, la colgaron de un árbol boca abajo. Mientras aún vivía, le abrieron el abdomen con un cuchillo. El bebé se cayó del vientre de la madre y uno de los miembros de la turba le aplastó la cabeza. Acto seguido, Mary Turner fue asesinada a balazos (cientos de ellos).

¿Vivieron los niños sonrientes que fueron fotografiados contemplando tales hechos atormentados por el remordimiento el

resto de sus días? ¿O los recordaron con nostalgia y disimulada satisfacción?

Es bien sabido desde hace tiempo que rara vez se perdona a quienes realizan grandes actos de generosidad. Lo mismo ocurre con quienes sufren injusticias irreparables. ¿Cuándo se les perdonará a los judíos el Holocausto?

La moral nos dice que puede que no oigamos a nuestra conciencia, pero que siempre nos habla contra la crueldad y la injusticia. La verdad es que la conciencia bendice la crueldad y la injusticia, al menos siempre que sus víctimas puedan ser enterradas sin hacer ruido.

5

La muerte de la tragedia

Hegel escribió que la tragedia es la colisión del bien con el bien. Aun siendo verdad que donde hay obligaciones de peso enfrentadas entre sí hay tragedia, porque, en esos casos, hagamos lo que hagamos tendrá algo de injusto, la tragedia no tiene nada que ver con la moral.

En cuanto a género reconocible como tal, la tragedia empieza con Homero; pero la tragedia no nació en los cantos que hoy leemos en la *Ilíada*. Vio la luz con las figuras enmascaradas, híbridos de animales y dioses, con las que se celebraba el ciclo de la naturaleza en las festividades arcaicas. La tragedia nació en el coro que cantaba la vida y la muerte míticas de Dioniso. Según Gimbutas, «un uso litúrgico de los participantes enmascarados, los *thiasotes* o *tragoi*, condujo en última instancia a su aparición en el escenario y al nacimiento de la tragedia».*

* Marija Gimbutas, *Diosas y dioses de la vieja Europa, 7000-3500 a.C.*, Madrid, Istmo, 1991, pág. 68. (*N. del t.*)

La tragedia nació del mito, no de la moral. Prometeo e Ícaro son héroes trágicos. Pero ninguno de los mitos en los que aparecen tiene nada que ver con dilemas morales. Como tampoco tienen nada que ver las grandes tragedias griegas.

Si Eurípides es el más trágico de los dramaturgos griegos, no se debe a que trate conflictos morales, sino a que entendió que la razón no puede ser guía de la vida. Eurípides rechazó la creencia que Sócrates convirtió en base de su filosofía: en palabras de Dodds, que «el error moral, como el intelectual, sólo puede aparecer cuando no hacemos uso de la razón que poseemos, y que, como el error intelectual, debe ser curado mediante un proceso intelectual».

Al igual que Homero, Eurípides era ajeno a la creencia según la cual el saber, la bondad y la felicidad son una misma cosa. Para ambos, la tragedia nació del encuentro entre la voluntad humana y los designios del destino. Sócrates destruyó tal visión arcaica de las cosas. La razón nos permitía evitar el desastre y, si no, nos mostraba que el desastre no era importante. Eso era lo que Nietzsche quería decir cuando escribió que Sócrates había provocado «la muerte de la tragedia».

La esencia de la tragedia no es la colisión del bien con el bien. Hay tragedia cuando los seres humanos se niegan a someterse a circunstancias que ni el coraje ni la inteligencia pueden remediar. La tragedia se abate sobre aquellos que han apostado por la opción perdedora. El valor de sus metas es irrelevante. La vida de un delincuente de poca monta puede ser trágica, del mismo modo que la de un estadista de talla mundial puede ser nimia.

En nuestros días, cristianos y humanistas se han unido para hacer imposible la tragedia. Para los cristianos, las tragedias no son más que bendiciones disfrazadas: el mundo, tal y como Dante lo definió, es una divina comedia; existe una vida después de ésta en la que se enjugarán todas las lágrimas. Para los humanistas, podemos esperar una época en la que todas las personas tendrán la posibilidad de vivir una vida feliz; mientras tanto, la tragedia es un recordatorio edificante de cómo podemos crecer-

nos en la desgracia. Pero los seres humanos sólo quedan ennoblecidos por el sufrimiento extremo en los sermones o sobre un escenario.

Varlam Shalamov —quien, según Gustaw Herling, superviviente de un *gulag*, era «un escritor a quien todos los literatos del *gulag*, incluido Solzhenitsyn, rinden pleitesía»— fue arrestado por primera vez en 1929, cuando tenía sólo 21 años y era todavía un estudiante de derecho en la Universidad de Moscú. Fue condenado a tres años de trabajos forzados en Solovki, una isla que había sido reconvertida de monasterio ortodoxo en campo de concentración soviético. En 1937, fue arrestado de nuevo y condenado a cinco años en Kolymá, en la Siberia nororiental. Tirando por lo bajo, alrededor de tres millones de personas perecieron en esos campos árticos, donde una tercera parte, o más, de los prisioneros morían cada año.

Shalamov pasó diecisiete años en Kolymá. Su libro *Relatos de Kolymá* está escrito con un estilo sobrio, chejoviano, sin ninguna de las connotaciones didácticas de las obras de Solzhenitsyn. Pero en escuetos apartes ocasionales y entre líneas, se puede leer un mensaje: «Quien cree que puede portarse de manera diferente nunca ha tocado el auténtico fondo de la vida; nunca ha tenido que exhalar su postrer aliento en "un mundo sin héroes"».

Kolymá era un lugar en el que la moral había dejado de existir. En los que Shalamov denominó secamente «cuentos de hadas literarios», bajo la presión de la tragedia y de la necesidad se forman profundos vínculos humanos; pero ningún lazo de amistad o de afinidad era suficientemente fuerte como para sobrevivir a la vida en Kolymá: «Si la tragedia y la necesidad unían a las personas y hacían nacer entre ellas la amistad, entonces ni la necesidad era extrema ni la tragedia tan grande», escribió Shalamov. Extirpado todo el sentido de sus vidas, podría parecer que los prisioneros no tenían ya ningún motivo para seguir adelante; pero la mayoría estaban demasiado débiles como para aprovechar las oportunidades que de vez en cuando se les presentaban para poner fin a sus vidas del modo que ellos eligieran: «Hay

ocasiones en las que un hombre ha de apresurarse a morir si no quiere perder la voluntad de hacerlo». Rotos por el hambre y el frío, caminaban insensibles hacia una muerte sin sentido.

Shalamov escribió: «Hay demasiadas cosas que un hombre no debería saber ni ver, y si las ve, es mejor para él que muera». A su regreso de los campos, pasó el resto de su vida negándose a olvidar lo que había visto. Describiendo su viaje de vuelta a Moscú, escribió:

> Era como si me hubieran despertado de un sueño que había durado años. Y, de repente, me invadió el miedo y sentí un sudor frío por todo el cuerpo. Me asusté de la fuerza terrible del hombre, de su deseo y de su capacidad para olvidar. Me di cuenta de que estaba dispuesto a olvidarlo todo, a hacer borrón de veinte años de mi vida. Y cuando lo comprendí, me hice con el dominio de mí mismo, supe que no permitiría que mi memoria olvidara todo lo que había visto. Y recuperé la calma y me dormí.

En sus peores momentos, la vida humana no es algo trágico, sino carente de significado. El alma está rota, pero la vida prosigue. Cuando la voluntad falla, cae la máscara de la tragedia. Sólo queda el sufrimiento. No hay modo de explicar la última pena. Pero si los muertos pudieran hablar, no los entenderíamos. Tenemos la prudencia de mantener la apariencia de la tragedia: de sernos revelada, la verdad no haría más que cegarnos. Tal y como escribió Czeslaw Milosz:

> Nadie
> se da a sí mismo impune los ojos de un dios

Shalamov salió libre de Kolymá en 1951, pero se le prohibió abandonar la región. En 1953, recibió permiso para irse de Siberia, pero le fue prohibido vivir en una gran ciudad. Regresó a Moscú en 1956, donde descubrió que su mujer le había dejado y su hija repudiado. El día en que cumplía 75 años, solo en una residencia para la tercera edad, ciego y casi sordo, y con grandes

dificultades para hablar, dictó varios poemas breves al único amigo que le visitaba de vez en cuando, y éstos fueron publicados en el extranjero. Debido a aquello, fue trasladado del asilo a un hospital psiquiátrico, sin mermar un ápice su resistencia, convencido quizá de que lo enviaban de vuelta a Kolymá. Tres días más tarde, el 17 de enero de 1982, murió en «una pequeña habitación, con barrotes en las ventanas, mirando hacia una puerta recubierta de relleno aislante y con una mirilla redonda».

6

JUSTICIA Y MODA

La filosofía socrática y la religión cristiana fomentan la creencia en que la justicia es atemporal. En realidad, pocas ideas son más efímeras.

La teoría de la justicia de John Rawls ha dominado la filosofía anglonorteamericana de toda una generación. En ella pretende desarrollar un concepto de justicia que sólo funciona en presencia de intuiciones morales ampliamente compartidas acerca de la imparcialidad y que no recurre en ningún momento a posturas controvertidas en el terreno de la ética. El fruto de tal modestia es una perogrullada en torno a creencias morales convencionales.

Los seguidores de Rawls evitan inspeccionar sus propias intuiciones morales con demasiado detenimiento. Puede que eso esté bien, después de todo. Si las examinaran a fondo, descubrirían que tienen su propia historia, una historia que, por lo general, es bastante breve. Hoy, todo el mundo sabe que la desigualdad está mal. Hace un siglo, todo el mundo sabía que el sexo homosexual estaba mal. Las intuiciones de las personas acerca de las cuestiones morales se dejan sentir con mucha intensidad. Al mismo tiempo, son superficiales y pasajeras en grado sumo.

Las creencias igualitarias sobre las que se fundamenta la teoría de Rawls son como las convenciones sexuales que, tiempo

atrás, se consideraban el corazón de la moralidad: a pesar de su carácter local y su variabilidad extremas, son veneradas como la auténtica quintaesencia de la moral. A medida que la opinión convencional vaya siguiendo su curso, al actual consenso igualitario le seguirá una nueva ortodoxia, igualmente convencida de encarnar la verdad moral más inalterable.

La justicia es un artefacto de la costumbre. Allí donde las costumbres no son estables, los dictados de la justicia quedan pronto anticuados. Las concepciones de la justicia son tan atemporales como la moda en sombreros.

7

Lo que todo inglés educado sabe

George Bernard Shaw escribió en alguna parte que un inglés educado no sabe nada del mundo, salvo la diferencia entre el bien y el mal. Lo mismo podría decirse de la práctica totalidad de los filósofos morales. Como los ingleses bien educados sobre los que escribió Shaw, tienen su propia ignorancia por virtud.

8

El psicoanálisis y la suerte moral

Heredamos de los pensadores ilustrados la fe en que cualquiera puede ser bueno. Pero sería imposible extraer esa misma conclusión de la obra del mayor pensador ilustrado del siglo XX. La conclusión final a la que nos lleva la obra de Freud es que ser una buena persona es una cuestión de suerte.

Freud enseñó que la amabilidad o la crueldad de cualquier ser humano o su posesión o carencia de un sentido de la justicia,

dependen de los accidentes de la infancia. Todos sabemos que esto es así, pero va en contra de buena parte de lo que afirmamos creer. No podemos renunciar a la pretensión de que la bondad sea algo al alcance de cualquiera. Si lo hiciéramos, tendríamos que admitir que, como la belleza o la inteligencia, la bondad es un regalo de la fortuna. Tendríamos que aceptar que, incluso en aquellas partes de nuestra vida con las que más lo asociamos, el libre albedrío es mera ilusión. Tendríamos que reconocer aquello que todos negamos: que ser bueno es cuestión de buena suerte. Obligándonos a afrontar esa embarazosa verdad, Freud infligió un herida más profunda en el concepto de «moral» que la de Nietzsche.

9

La moral como afrodisíaco

La sensación de culpa puede añadir cierto morbo a vicios que, de otro modo, pasarían inadvertidos. Es indudable que hay quien se convierte al cristianismo en busca de las emociones que el mero placer ya no le puede ofrecer. Pensemos, por ejemplo, en Graham Greene, quien utilizaba como afrodisíaco la conciencia de pecado que adquirió al convertirse al catolicismo. La moral apenas ha hecho de nosotros mejores personas; sin embargo, indudablemente, ha enriquecido nuestros vicios.

Los poscristianos se niegan a sí mismos los placeres de la culpa. Les ruboriza la idea de servirse de su conciencia intranquila para darle sabor a sus placeres más rancios. De ahí que estén notoriamente necesitados de *joie de vivre.* Entre quienes han sido cristianos en algún momento de sus vidas, el placer puede ser intenso únicamente cuando se entremezcla con la sensación de actuar de forma inmoral.

10

Debilidad por la prudencia

Desde Sócrates, los filósofos no han dejado de preguntarse por qué se ha de ser moral. Sin embargo, hay una pregunta más interesante: ¿por qué se ha de ser prudente? ¿Por qué ha de importarme lo que me ocurra en el futuro?

Los filósofos han tenido siempre debilidad por la prudencia. De Sócrates en adelante, se han esforzado en mostrar que la persona realmente prudente siempre actúa moralmente. Habrían empleado mejor su tiempo cuestionando el interés propio.

¿Por qué han de importar más mis metas futuras que las que tengo ahora mismo? No se trata sólo de que sean distantes (e, incluso, hipotéticas). Es posible que, además, valga menos la pena luchar por ellas: «¿Por qué un joven habría de reprimir sus pasiones en ciernes en aras de los sórdidos intereses de su propia vejez marchita? ¿Por qué motivo es ese viejo problemático que llevará su mismo nombre dentro de cincuenta años más próximo a él en este momento que cualquier otro ser imaginable?».

No es necesario que compartamos la opinión de George Santayana acerca de la vejez para darnos cuenta de que esa pregunta no tiene respuesta. Preocuparse por uno mismo tal y como será en el futuro no es más razonable que preocuparse por uno mismo tal y como es ahora. O incluso menos, en el caso de que valga menos la pena preocuparse por nuestro futuro yo.

11

Sócrates, inventor de la moral

Puede que Sócrates no fuera el racionalista inquisitivo en el que lo convirtió Platón. Puede que fuera un sofista juguetón que se tomaba la filosofía como un deporte, un juego que nadie con-

sideraba seriamente, y él menos que ninguna otra persona. Pero bajo la influencia de Sócrates, la ética dejó de ser el arte de vivir bien en el mundo peligroso que había sido para Homero. Se convirtió en la búsqueda de un bien superior indestructible, un valor de un poder único que derrota a todos los demás y asegura contra la tragedia a todos quienes viven de acuerdo con él.

En el mundo griego en el que se cantaban las canciones de Homero, se daba por sentado que la vida de todas las personas está regida por el destino y la casualidad. Para Homero, la vida humana es una sucesión de contingencias: todas las cosas buenas son vulnerables ante la fortuna. Sócrates no podía aceptar esa visión trágica arcaica. Él creía que la virtud y la felicidad eran una misma cosa: nada puede hacer daño a un hombre verdaderamente bueno. Así que proporcionó una nueva concepción del bien que lo volvía indestructible. Por encima de los bienes de la vida humana —la salud, la belleza, el placer, la amistad, la vida misma—, existía un Bien que los sobrepasaba. En Platón, esa idea se convirtió en la Forma del Bien, la fusión mística de todos los valores en un todo espiritual armónico, una idea posteriormente absorbida por la concepción cristiana de Dios. Pero la idea de que la ética se ocupa de una clase de valor que está más allá de la contingencia, que puede prevalecer por encima de todo tipo de pérdida o infortunio, provenía de Sócrates. Él fue quien inventó la «moralidad».

Concebimos la moral como un conjunto de leyes o reglas de obligado cumplimiento y como un valor especial que tiene preferencia por encima de ningún otro. Ésos son los prejuicios de los que se compone la moral y los hemos heredado, en parte, del cristianismo y, en parte, de la filosofía griega clásica.

En el mundo de Homero no existía la moralidad. Había, seguramente, concepciones del bien y del mal. Pero no existía la idea de un conjunto de normas que todo el mundo debía seguir o de un tipo de valor especial, de poder superior, que vencía a todos los demás. La ética consistía en virtudes como el valor y la sabiduría; pero incluso los hombres más valientes y sabios eran víctimas de la derrota y la ruina.

Nosotros preferimos fundar nuestras vidas, al menos en público, sobre la pretensión de que, al final, la «moral» siempre prevalece. Pero, en realidad, no nos lo creemos. En el fondo, sabemos que nada puede hacernos invulnerables al destino y a la casualidad. En este sentido, nos hallamos más próximos a los griegos arcaicos presocráticos que a la filosofía griega clásica.

12

Moral inmoral

Los seres humanos progresan en condiciones que repugnan a la moral. La paz y la prosperidad de una generación descansan sobre las injusticias de generaciones anteriores; las delicadas sensibilidades de las sociedades liberales son fruto de la guerra y del imperio. Lo mismo ocurre con los individuos. La dulzura de carácter florece en aquellas vidas que están protegidas; la confianza instintiva en los demás casi nunca destaca en aquellas personas que han tenido que luchar contra viento y marea. Las cualidades que decimos valorar por encima de todas las demás no resisten la vida normal y corriente. Por fortuna, no las valoramos tanto como decimos. Mucho de lo que admiramos proviene de cosas que tenemos por malas o incorrectas. Ése también es el caso de la propia moral.

El príncipe de Maquiavelo ha sido condenado desde siempre por predicar la inmoralidad. En él se dice que todo aquel que intente ser honesto en la lucha por el poder acabará mal con casi toda seguridad: hacerse con el poder y mantenerlo requieren *virtù*, osadía y talento para el disimulo. (La enseñanza de Maquiavelo resulta escandalosa incluso hoy en día, cuando todo el mundo quiere ser un príncipe como el de su libro.) El *Leviatán* de Hobbes fue atacado por hacer la observación de que, en la guerra, la fuerza y el fraude son virtudes. La lección contenida en *La fábula de las abejas* de Bernard de Mandeville es que la prosperi-

dad está impulsada por el vicio —por la codicia, la vanidad y la envidia—. Si Nietzsche todavía tiene la capacidad de impactarnos, es porque mostró que algunas de las virtudes que más admiramos son sublimaciones de motivos que condenamos con la mayor de las energías, como la crueldad o el resentimiento.

En las obras de todos esos autores se hace evidente una verdad prohibida. No sólo tiene muy poco que ver la vida buena con la «moral», sino que, además, surge y crece gracias exclusivamente a la «inmoralidad».

Los filósofos morales han eludido siempre esta verdad. Aristóteles inició esa «evasión» al presentar su doctrina del «término medio», según la cual las virtudes crecen y decrecen al unísono. El valor y la prudencia, la justicia y la compasión: todas están sumamente desarrolladas en el mejor hombre. (No olvidemos que Aristóteles se refería exclusivamente al sexo masculino.) Pero, como hasta el propio Aristóteles debió haber observado en algún momento, las virtudes pueden rivalizar entre sí: un sentido estricto de la justicia puede hacer que dejemos a un lado la compasión. Y lo que es peor, la «virtud» puede depender del «vicio»: el valor, por ejemplo, suele ir acompañado de una cierta temeridad. En lo concerniente al vicio y a la virtud, no todos los seres humanos están cortados por un mismo patrón.

La filosofía moral es, en muchos sentidos, una rama de la literatura de ficción. Y, aun así, ningún filósofo ha escrito todavía una gran novela. Es algo que no debería sorprendernos. En la filosofía, la verdad sobre la vida humana carece de interés.

13

El fetiche de la libre elección

Para nosotros, nada es más importante que vivir del modo que elijamos vivir. Esto no se debe a que valoremos la libertad

más de lo que se valoraba en épocas anteriores, sino porque hemos equiparado la vida buena con la vida elegida.

Para los griegos presocráticos, era el hecho de que nuestras vidas estuvieran delimitadas lo que nos hacía humanos. Nacer mortales, en un lugar o época determinados, siendo fuertes o débiles, ágiles o lentos, valientes o cobardes, bellos o feos, siendo víctimas de la tragedia o librándonos de ella... todas éstas son características de nuestras vidas que nos vienen dadas y no podemos elegir. Si los griegos pudiesen haber imaginado una vida sin ellas, no la habrían reconocido como humana.

Los antiguos griegos tenían razón. El ideal de la vida elegida no se corresponde con el modo en que vivimos. No somos los autores de nuestras vidas; no somos siquiera artífices parciales de los hechos que nos marcan más profundamente. No hemos podido elegir casi nada de lo que tiene mayor importancia en nuestra existencia. El momento y el lugar en que nacemos, nuestros padres o la primera lengua que hablamos, son resultado de la casualidad, no de la elección. El devenir casual de las cosas es el que da forma a nuestras relaciones más trascendentales. La vida de cada uno de nosotros es un capítulo de accidentes.

La autonomía personal es fruto de nuestra imaginación y no del modo en que vivimos. Pero hemos sido puestos en una época en la que todo es provisional. Las nuevas tecnologías cambian nuestras vidas a diario. Ya no se pueden recuperar las tradiciones del pasado. Pero, al mismo tiempo, tenemos muy poca idea de lo que nos deparará el futuro. Estamos obligados a vivir como seres libres.

El culto a la libertad de elección es un reflejo de la necesidad que tenemos de improvisar nuestras vidas. El hecho de que no podamos obrar de forma diferente es, por sí mismo, sintomático de nuestra falta de libertad. La libertad de elección se ha convertido en un fetiche; pero si por algo se caracteriza un fetiche es por el hecho de que no podemos escogerlo.

14

VIRTUDES ANIMALES

Para hallar los orígenes de la ética tenemos que buscarlos en las vidas de otros animales: las raíces de la ética se encuentran en las virtudes de esos otros seres. Los humanos no pueden vivir bien sin las virtudes que comparten con su parentela animal.

Esta idea no es nueva. Hace dos mil quinientos años, Aristóteles observó las similitudes entre los seres humanos y los delfines. Al igual que los humanos, los delfines actúan resueltamente para conseguir las cosas buenas de la vida, se complacen en el ejercicio de sus poderes y habilidades y hacen gala de cualidades como la curiosidad y la valentía. Los humanos no son los únicos que tienen una vida ética. En esto, Aristóteles coincidía con Nietzsche, quien escribió:

> Los inicios de la justicia, como los de la prudencia, la moderación o *la valentía (es decir, de todo aquello que conocemos como virtudes socráticas)*, son *animales*: una consecuencia del impulso que nos enseña a buscar comida y a eludir a los enemigos. De hecho, si tenemos en cuenta que hasta el más encumbrado de los seres humanos sólo se ha vuelto más elevado y sutil en lo referente a la naturaleza de su comida y en su concepto de lo que le es hostil, no resulta descabellado referirse al fenómeno de la moralidad en su conjunto como un fenómeno animal.

La visión dominante en Occidente es distinta. Ésta nos enseña que los seres humanos no somos como los demás animales, que simplemente responden a las situaciones en las que se encuentran. Nosotros podemos analizar nuestros motivos e impulsos; podemos saber por qué actuamos como lo hacemos. Haciéndonos cada vez más conscientes de nosotros mismos, podemos llegar a un punto en el que nuestras acciones sean resultado de nuestras elecciones. Cuando seamos plenamente

conscientes, todo lo que hagamos se hará por motivos que ya conozcamos. Llegados a ese punto, seremos los artífices de nuestras vidas.

Esto puede parecer pura fantasía, y lo es. Pero es lo que nos enseñan Sócrates, Aristóteles y Platón, Descartes, Spinoza y Marx. Para todos ellos, la conciencia es nuestra esencia, y la vida buena implica vivir como un individuo plenamente autónomo.

El hecho de que no seamos sujetos autónomos asesta un golpe mortal a la moral, pero es el único terreno posible para la ética. Si no estuviéramos hechos de fragmentos, no podríamos practicar el autoengaño ni sufrir la debilidad de la voluntad. Si la libre elección guiara nuestras vidas, nunca podríamos hacer gala de una generosidad espontánea. Si nuestro yo estuviera tan fijado como imaginamos que está, no podríamos hacer frente a un mundo en el que abundan las discontinuidades. Si fuéramos auténticamente mónadas, cada uno de nosotros cerrado en sí mismo, no podríamos mostrar la empatía fugaz con otros seres vivos que es la fuente última de la ética.

El pensamiento occidental está obsesionado con la diferencia entre lo que *es* y lo que *debería ser*. Pero en nuestra vida diaria, no examinamos previamente nuestras opciones para luego hacer realidad la que sea mejor. Simplemente, capeamos el temporal con lo primero que tenemos a mano. Nos levantamos por la mañana y nos vestimos sin tener realmente la intención de hacerlo. Ayudamos a un amigo del mismo modo. Cada persona tiene sus propias costumbres, pero cuando actuamos sin intención, no nos estamos dejando llevar por el hábito sin más. Los actos sin intencionalidad ocurren en toda clase de situaciones, incluidas aquellas en las que nunca antes nos hemos encontrado.

Fuera de la tradición occidental, los taoístas de la antigua China no veían fractura alguna entre *es* y *debe ser*. La acción correcta era aquella que procedía de una visión clara de la situación. No seguían a los moralistas —en su época, los confucianos— en lo de querer coartar a los seres humanos con reglas y principios. Para los taoístas, la vida buena no era más que la vida

natural hábilmente vivida. Se trata de una vida que no tiene ningún propósito particular. No tiene nada que ver con la voluntad y no consiste en la realización de ningún ideal concreto. Todo lo que hacemos puede hacerse mejor o peor, pero si actuamos bien, no es debido a que traduzcamos nuestras intenciones en hechos. Se debe a que hacemos lo que sea necesario hacer con habilidad. La vida ética significa vivir de acuerdo con nuestras naturalezas y circunstancias. No hay nada que diga que tenga que ser la misma para todo el mundo o que se haya de ajustar a la «moralidad».

En el pensamiento taoísta, la vida buena viene de forma espontánea; pero ser espontáneo dista mucho de actuar simplemente por impulso. En algunas tradiciones occidentales, como el romanticismo, se vincula la espontaneidad a la subjetividad. En el taoísmo, sin embargo, significa actuar desapasionadamente, sobre la base de una visión objetiva de la situación concreta. El hombre corriente no puede ver las cosas objetivamente, porque su mente está nublada por la ansiedad de alcanzar sus objetivos. Ver con claridad significa no proyectar nuestras metas en el mundo; actuar espontáneamente significa actuar según las necesidades de la situación. Los moralistas occidentales siempre se preguntarán por el propósito de tal acción, pero, para los taoístas, la vida buena no tiene ninguna finalidad. Es como nadar en un remolino, respondiendo a las corrientes según vienen y van. «Entro cuando entra el agua y salgo cuando sale; sigo el camino del agua y no le impongo mi egoísmo. Así es como me mantengo a flote en ella», reza el *Chuang-Tzu*.

Desde este punto de vista, la ética es, sencillamente, una habilidad práctica, como la pesca o la natación. El corazón de la ética no es la libre elección ni la conciencia, sino la destreza del saber qué hacer. Es una aptitud que se consigue con la práctica y una mente vacía. Como explica A. C. Graham:

> El taoísta relaja el cuerpo, tranquiliza la mente, se desliga de las categorías a las que nos habitúan los nombres, libera la corriente

> del pensamiento para permitir diferenciaciones y asimilaciones más fluidas, y, en lugar de evaluar opciones, deja que sus problemas se resuelvan por sí solos permitiendo que la inclinación halle espontáneamente su propia dirección. [...] No tiene que tomar decisiones basándose en los criterios del bien y el mal porque, partiendo de la única base de que la sabiduría es mejor que la ignorancia, resulta evidente que, de todas las inclinaciones espontáneas, la que más destaque por su claridad mental será, si no intervienen otros factores, la mejor, la más acorde con el camino.

Pocos seres humanos tienen la habilidad especial de vivir bien. Conscientes de ello, los taoístas se fijaron en otros animales como guías hacia la buena vida. Los animales salvajes saben cómo vivir; no necesitan pensar ni escoger. Sólo cuando son cautivos de los humanos dejan de vivir de forma natural.

Según el *Chuang-Tzu*, los caballos, en estado salvaje, pacen hierba y beben agua; cuando están contentos, entrelazan sus cuellos y se refriegan unos con otros. Cuando están enfadados, se dan la espalda y se asestan coces. Eso es lo que saben los caballos. Pero si se los enjaeza o si se los mantiene sujetos en una hilera restringiendo sus movimientos, lo único que saben es mirar de reojo y arquear el cuello para luego salir corriendo desbocados tratando de escupir el bocado de la brida y librarse de las riendas.

Para las personas sometidas a la restricción de la «moral», la vida buena significa eso: una lucha perpetua. Para los taoístas significa vivir sin esfuerzo, conforme a nuestras naturalezas. El ser humano más libre no es el que actúa según los motivos que él mismo ha elegido, sino el que nunca tiene que elegir. En lugar de dar vueltas y más vueltas a las alternativas, responde sin esfuerzo a las situaciones tal y como surgen. No vive según elige, sino según debe. Ese ser humano tiene la libertad perfecta de un animal salvaje (o de una máquina). Como dice el *Lieh-Tzu*, «cuando el más grande de los hombres descansa, es como si estuviera muerto; cuando se mueve, es como una máquina. No sabe por qué descansa ni por qué no, ni por qué se mueve ni por qué no».

La idea de que la libertad significa convertirse en un animal salvaje o en una máquina resulta ofensiva a los prejuicios religiosos y humanistas occidentales, pero está en concordancia con los conocimientos científicos más avanzados. A. C. Graham explica que:

> El taoísmo coincide con la visión científica del mundo justo en aquellos puntos en los que esta última más incomoda a los occidentales anclados en la tradición cristiana: la insignificancia del hombre en la enormidad del universo; el Tao inhumano que siguen todas las cosas, sin propósito alguno e indiferente ante las necesidades humanas; la fugacidad de la vida, la imposibilidad de saber qué hay después de la muerte; el cambio interminable en el que ni siquiera se concibe la posibilidad de progreso; la relatividad de los valores; un fatalismo muy próximo al determinismo; la sugerencia, incluso, de que el organismo humano funciona como una máquina.

Autonomía significa actuar en función de motivos que yo he escogido conscientemente; pero la lección de la ciencia cognitiva es que no hay un yo que pueda hacer esa elección. Somos mucho más parecidos a las máquinas y a los animales salvajes de lo que imaginamos. Pero no podemos alcanzar el desinterés amoral de los animales salvajes ni el automatismo sin elección de las máquinas. Quizá podamos aprender a vivir con mayor ligereza, con menor carga moral. Pero no podemos retornar a una existencia puramente espontánea.

En lo que los seres humanos difieren de otros animales, es, en parte, en lo contradictorio de sus instintos. Ansían seguridad, pero se aburren con facilidad; son animales amantes de la paz, pero les corroe el gusanillo de la violencia; se ven arrastrados a pensar, pero, al mismo tiempo, aborrecen y temen el desasosiego que les produce la reflexión. No hay un solo modo de vida en el que puedan ser satisfechas todas esas necesidades. Por fortuna, como la propia historia de la filosofía atestigua, los seres humanos tienen el don del autoengaño y siguen adelante desconocedores de su propia naturaleza.

La moral es una enfermedad específica de los humanos, la vida buena es un refinamiento de las virtudes de los animales. Surgida de nuestras naturalezas animales, la ética no necesita ninguna base; pero se encalla en las contradicciones de nuestras necesidades.

Capítulo 4

LOS NO SALVADOS

La certeza de que no hay salvación es una forma de salvación; de hecho, es la salvación. Ése es el punto de partida desde el cual uno puede organizar su vida o construir una filosofía de la historia: desde lo insoluble como solución, como la única salida.

E. M. Cioran

1

Salvadores

Buda prometía liberación de algo que todos entendemos: el sufrimiento. Sin embargo, nadie puede decir cuál fue el pecado original de la humanidad y nadie comprende cómo puede redimirlo el sufrimiento de Cristo.

El cristianismo comenzó como una secta judía. Para los primeros seguidores de Jesús, el pecado significaba desobedecer a Dios y el castigo para la humanidad pecadora era el fin del mundo. Tales creencias míticas estaban íntimamente ligadas a la figura de un mesías, de un mensajero divino portador del castigo del que el mundo se había hecho merecedor y de la redención para aquellos pocos que se habían mostrado obedientes.

Fue san Pablo, y no Jesús, quien fundó el cristianismo. Pablo convirtió un culto mesiánico judío en una religión mistérica grecorromana; pero no pudo despojar la fe que había inventado de la herencia de Jesús. Las creencias sobre el pecado y la redención conformaban el corazón de las enseñanzas de Jesús. Pero no sólo eso: sin algunas de esas creencias, la promesa cristiana de redención carece de sentido. Si no somos pecadores, no necesitamos ser redimidos y la promesa de la redención no nos puede ayudar a sobrellevar nuestras penas. Tal y como escribió Borges a propósito de Jesús:

Ha oscurecido un poco. Ya se ha muerto.
Anda una mosca por la carne quieta.
¿De qué puede servirme que aquel hombre haya sufrido,
si yo sufro ahora?*

En el cuento de D. H. Lawrence, *Gallo escapado*, Jesús vuelve de entre los muertos y acaba renunciando a la idea de salvar a la humanidad. Contempla el mundo, maravillado, y se pregunta: «¿De qué y a santo de qué podría salvarse este torbellino sin fin?».

Los humanos creen ser seres libres y conscientes, pero, en realidad, son unos animales ilusos. Al mismo tiempo, nunca dejan de intentar huir de aquello que imaginan ser. Sus religiones son intentos de librarse de una libertad que nunca han poseído. En el siglo XX, las utopías de la derecha y de la izquierda cumplieron la misma función. En el momento actual, en el que la política no resulta convincente siquiera como forma de entretenimiento, la ciencia ha pasado a asumir el papel de liberadora de la humanidad.

Se podría concebir una doctrina esotérica que predicara que no hay nada de lo que liberarse: una enseñanza que tuviera como objetivo liberar a la humanidad del yugo de la salvación. En *Carta al Greco*, Nikos Kazantzakis pone en boca de Buda las siguientes palabras dirigidas a su fiel discípulo Ananda:

> Quien diga que la salvación existe es un esclavo, pues no deja de sopesar cada una de sus palabras y actos en todo momento. «¿Me salvaré o me condenaré?», se pregunta trémulo. [...] La salvación supone liberarse de todos los salvadores [...] ahora comprendes quién es el Salvador perfecto [...] Es el Salvador que libere a la humanidad de la salvación.

Hermosa idea, pero ¿quién la necesita? Tan animales como los demás, pero más inquietos que la mayoría, los seres humanos se sienten realizados, según Robinson Jeffers:

* Jorge Luis Borges, versos finales del poema «Cristo en la cruz», en *Los conjurados*, Madrid, Alianza, 1985. (*N. del t.*)

en el
ritmo desastroso, las masas pesadas y móviles,
la danza de las
masas llevadas por sus sueños ladera abajo de la montaña
oscura.

Las personas normales y corrientes se toman a sus salvadores demasiado a la ligera como para que necesiten ser salvados de ellos. Sus supuestos liberadores las necesitan más de lo que ellas los necesitan a ellos. Lo que la humanidad busca en sus libertadores es distracción, no salvación.

2

El gran inquisidor y los peces voladores

En su comentario a la parábola que hace Dostoievski del Gran Inquisidor, D. H. Lawrence confesaba que, en el pasado, él había rechazado la filosofía del Gran Inquisidor tildándola de «postura cínico-satánica». En la parábola de Dostoievski, presentada en forma de «poema» escrito por Iván Karamazov, que éste recita a su hermano Aliocha en la novela *Los hermanos Karamazov*, Jesús regresa al mundo en época de la Inquisición española. Aunque viene «discretamente, procurando que nadie lo vea», la gente no tarda en reconocerlo y el Gran Inquisidor ordena a sus guardias que lo prendan. Encerrado en el antiguo palacio del Santo Oficio, es sometido a interrogatorio, pero se niega a responder.

El Gran Inquisidor le dice a Jesús que la humanidad es demasiado débil para soportar el don de la libertad. No busca libertad, sino pan —y no el pan divino prometido por Jesús, sino el pan mundano común—. La gente adorará a quienquiera que le dé pan, porque necesita que sus gobernantes sean dioses. El Gran Inquisidor le dice a Jesús que sus enseñanzas han sido en-

mendadas para poder tratar a la humanidad tal y como es realmente: «Hemos corregido tu obra, fundándola en el *milagro*, el *misterio* y la *autoridad*. Y los hombres se alegran de verse otra vez conducidos como un rebaño y libres del don abrumador que los atormentaba».

Lawrence nos cuenta que, en un principio, había desechado las palabras del Gran Inquisidor cuando afirmaba que los seres humanos no pueden soportar la libertad por considerar que «alardeaban de blasfemas». Pero tras dedicarles una reflexión más profunda, cambió de opinión: las palabras del Gran Inquisidor contienen «la crítica definitiva e inapelable a Cristo [...] son una recapitulación mortal, devastadora, inapelable, porque son confirmadas por la larga experiencia de la humanidad. Son la realidad frente a la ilusión, y la ilusión, en este caso, era la de Jesús, que el tiempo y la realidad ponían en entredicho». Lawrence explica su cambio de opinión por medio de una pregunta: «¿Es verdad que la humanidad pide —y siempre pedirá— milagro, misterio y autoridad». Y responde:

> Seguramente es cierto. Hoy en día, el hombre obtiene el sentido de lo milagroso de la ciencia y las máquinas, de la radio, de los aviones, de los grandes navíos, de los dirigibles, del gas venenoso, de la seda artificial: todas estas cosas nutren en el hombre el sentido de lo milagroso de igual modo que lo hiciera la magia en el pasado. [...] La diagnosis que Dostoievski hace de la naturaleza humana es simple e incuestionable. Hemos de rendirnos a la evidencia y aceptar que los hombres son así.

Lawrence tenía razón. Actualmente, para la gran masa de la humanidad, la ciencia y la tecnología encarnan «el milagro, el misterio y la autoridad». La ciencia promete la realización de las fantasías humanas más antiguas. Se pondrá fin a la enfermedad y al envejecimiento; ya no habrá escasez ni pobreza; la especie se volverá inmortal. Como el cristianismo en épocas pasadas, el moderno culto a la ciencia sobrevive alimentado por la esperanza de milagros. Pero creer que la ciencia puede transformar el

destino humano es creer en la magia. El tiempo confronta las ilusiones del humanismo con la propia realidad: una humanidad precaria, desquiciada, todavía por liberar. Aunque haga disminuir la pobreza y paliar la enfermedad, la ciencia seguirá siendo utilizada para refinar la tiranía y perfeccionar el arte de la guerra.

La verdad que Dostoievski pone en boca del Gran Inquisidor es que la humanidad nunca ha buscado la libertad y nunca lo hará. Las religiones seculares de los tiempos modernos predican que los seres humanos ansían ser libres, y no deja de ser cierto que las restricciones de cualquier clase les resultan irritantes. Pero es raro que los individuos valoren su libertad por encima de la comodidad que deriva del servilismo, y aún menos frecuente resulta en el caso de pueblos enteros. Joseph de Maistre comentaba (a propósito de la máxima de Rousseau según la cual todos los hombres nacen libres, pero en todas partes se hallan encadenados) que creer, porque unas pocas personas buscan en algún momento la libertad, que todos los seres humanos la quieren es como pensar que, puesto que hay peces voladores, volar forma parte de la naturaleza de los peces.

Sin duda, habrá sociedades libres en el futuro, como las ha habido en el pasado. Pero serán poco habituales: la norma la constituirían modalidades diversas de anarquía y tiranía. Las necesidades que los tiranos satisfacen son tan reales como aquellas a las que da respuesta la libertad; en ocasiones, son incluso más urgentes. Los tiranos prometen seguridad y liberación del tedio de la existencia cotidiana. Bien es cierto que no se trata más que de una fantasía confusa. La gris verdad acerca de la tiranía es la de una vida en continua espera. Pero el perenne romanticismo de la tiranía procede de la promesa que hace a sus súbditos de una vida más interesante que cualquiera de las que éstos puedan idear para sí mismos. Con independencia de en qué se conviertan luego, las tiranías empiezan como festivales de los deprimidos. Los dictadores pueden acceder al poder a caballo del caos, pero su promesa tácita es la de aliviar el aburrimiento de sus súbditos. Eso es algo que no se puede echar en cara al Gran Inquisidor.

Ahora bien, la mentira que subyace a las palabras del Gran Inquisidor radica en la visión que él tiene de sí mismo. Él se tiene por el más trágico de todos los hombres, depositario de una maldición —una visión de la verdad— que le ha sido negada a la débil humanidad y, por consiguiente, cargado con la responsabilidad de cuidar de ésta. Tiene la obligación de salvar a la humanidad de «la grave obligación de escoger libremente. Y millones de seres humanos serán felices. Sólo no lo serán unos cien mil, sus directores; es decir, nosotros, los depositarios de su secreto».* Esto no es más que el típico engreimiento del romanticismo sacado de quicio. La vigilia del Gran Inquisidor no puede traer la salvación a la humanidad. Ésta no la necesita. Lo único que puede traer es paz al propio Gran Inquisidor.

La realidad, obviamente, es que no hay Grandes Inquisidores. Los inquisidores en los que se basaba el personaje de Dostoievski no eran santos que dedicaban sus vidas a evitar que la humanidad fuese aplastada por la verdad. No se diferenciaban en nada del resto de los mortales; de hecho, eran incluso peores: fanáticos enloquecidos, buscadores de venganza o arribistas timoratos. El impresionante retrato de Dostoievski queda desmentido por la realidad humana. Los inquisidores no nacen del impulso santo-satánico de librar a la humanidad de la verdad, sino del miedo, el resentimiento y el placer de intimidar a los débiles.

La ciencia puede hacer avanzar el saber humano; lo que no puede es hacer que la humanidad sienta aprecio por la verdad. Como los cristianos de otros tiempos, los científicos están atrapados en la red del poder; luchan por la supervivencia y el éxito; su visión del mundo es un mosaico de creencias convencionales. La ciencia no puede traer «el milagro, el misterio y la autoridad» a la humanidad, aunque sus sirvientes, al igual que los que sirvieron a la Iglesia en el pasado, son tan humanos como el que más.

* Fedor Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, Barcelona, Juventud, 2002, págs. 246, 254 y 256, respectivamente. (*N. del t.*)

3

Elogio del politeísmo

Ningún politeísta imaginó nunca que la humanidad pudiera llegar a vivir conforme a un modelo único, porque los politeístas daban por sentado que los seres humanos adorarían siempre a dioses distintos. Sólo con la llegada del cristianismo llegó a ganar arraigo la creencia de que todo el mundo podía amoldarse a un único modo de vida.

Para los politeístas, la religión es una cuestión de práctica, no de creencia. Y hay múltiples tipos de práctica. Para los cristianos, la religión es una cuestión de creencia verdadera. Si sólo hay una única fe auténtica, cualquier otro modo de vida en el que ésta no sea aceptada ha de estar equivocado.

Los politeístas pueden ser celosos de sus dioses, pero no son misioneros. Sin el monoteísmo, el ser humano habría continuado siendo uno de los animales más violentos, pero se habría ahorrado las guerras de religión. Si el mundo hubiese seguido siendo politeísta, no podría haber producido el comunismo ni el «capitalismo democrático global».

Es agradable soñar con un mundo sin credos militantes, ni religiosos ni políticos. Agradable, pero ocioso. El politeísmo constituye una forma de pensar demasiado delicada para las mentes modernas.

4

El ateísmo, consecuencia última del cristianismo

El no creer es un movimiento más en un juego cuyas reglas están fijadas por creyentes. Negar la existencia de Dios implica aceptar las categorías del monoteísmo. A medida que dichas categorías caen en desuso, el no creer pierde su interés y acaba pronto por perder también su sentido. Los ateos afirman querer

un mundo secular, pero un mundo definido por la ausencia del dios de los cristianos no deja de ser un mundo cristiano. El secularismo es como la castidad: una condición definida por aquello que niega. Si el ateísmo tiene algún futuro, sólo podrá ser en el marco de un renacer cristiano; pero, en realidad, el cristianismo y el ateísmo están decayendo a la vez.

El ateísmo es una flor tardía de la pasión cristiana por la verdad. Ningún pagano está dispuesto a sacrificar el placer de la vida por la mera verdad. Valora más la ilusión con estilo que la realidad sin adornos. Para los griegos, la meta de la filosofía era la felicidad o la salvación, no la verdad. La veneración de la verdad es un culto cristiano.

Los antiguos paganos tenían razón de estremecerse ante la burda sinceridad de los primeros cristianos. Ninguna de las religiones mistéricas que tanto abundaban en el mundo antiguo afirmaba lo que los cristianos proclamaban: que todos los demás credos estaban equivocados. Por ese mismo motivo, ninguno de sus seguidores podía llegar nunca a ser un ateo. Cuando los cristianos insistieron en ser los únicos poseedores de la verdad, censuraron la exuberante profusión del mundo pagano con una finalidad condenatoria.

En un mundo de múltiples dioses, el descreimiento nunca puede ser total. Sólo puede ser la negación de un dios y la aceptación de otro o, como mucho —como en el caso de Epicuro y de sus seguidores—, el convencimiento de que los dioses no importan, puesto que hace mucho tiempo que han dejado de interesarse por los asuntos humanos.

El cristianismo golpeó directamente la raíz de la tolerancia pagana de la ilusión. Al reivindicar la existencia de una única fe verdadera, confirió a la verdad un valor supremo que nunca antes había tenido. Al mismo tiempo, hizo posible por vez primera la incredulidad en relación con lo divino. El efecto retardado de la fe cristiana fue una idolatría de la verdad que halló su más completa expresión en el ateísmo. Si vivimos en un mundo sin dioses, hemos de agradecérselo al cristianismo.

5

Los buitres de Homero

El Superhombre de Nietzsche ve cómo la humanidad está cayendo en un abismo en el que nada tiene sentido. En un acto supremo de voluntad, libera al hombre del nihilismo. Zaratustra sucede a Jesús como redentor del mundo.

El nihilismo es la idea según la cual la vida humana ha de ser redimida del sinsentido general. Antes de la llegada del cristianismo, no había nihilistas. En la *Ilíada*, Homero cantaba cómo los dioses incitaban a los hombres a la guerra para poder disfrutar del espectáculo del desastre:

> Convertidos Atenea y Apolo, el del casco de plata, en dos buitres, volaron y se acomodaron en lo alto de la copa del roble de Zeus, portador de la égida, para, así, deleitarse mirando a las filas de hombres erizadas de muchos escudos, de cascos y lanzas. Como cuando, al caer en las aguas el soplo del Céfiro, altas olas encrespa y el mar toma un tinte negruzco, de igual modo troyanos y aqueos en filas movíanse en el campo.*

¿Dónde está aquí el nihilismo? Los buitres de Homero no redimen la vida humana. Nada en ella necesita redención.

6

En busca de la mortalidad

Buda buscó la salvación en la extinción del yo, pero si no hay un yo, ¿qué es lo que hay que salvar?

El nirvana es el final del sufrimiento; pero con eso no se promete otra cosa que lo que ya logramos todos, sin gran esfuerzo

* Homero, *Ilíada*, Barcelona, Planeta, 1991, pág. 125. (*N. del t.*)

normalmente, siguiendo el curso de la naturaleza. La muerte nos proporciona a todos la paz que Buda prometía tras vidas de esfuerzo.

Buda buscaba liberación de la rueda de la reencarnación. Según escribe E. M. Cioran:

> La búsqueda de liberación está justificada únicamente si creemos en la transmigración, en el vagar indefinido del yo, y si aspiramos a ponerle fin. Pero para quienes no creemos en todo esto, ¿a qué habría que poner fin? ¿A nuestra existencia de duración única e infinitesimal? Resulta obviamente demasiado breve como para merecer el esfuerzo de abandonarla.

¿Por qué los demás animales no buscan la liberación del sufrimiento? ¿Es que nadie les ha dicho que deben volver a vivir? ¿O acaso es porque, sin necesidad de pensar en ello, saben que eso no ocurrirá? Cyril Connolly escribió: «Imagínense una vaca o un cerdo que renunciaran al cuerpo por un "noble óctuple sendero de autoconocimiento". Uno no podría por menos que tener la sensación de que el animal habría cometido un error de cálculo».

El budismo es una búsqueda de la mortalidad. Buda prometió a sus seguidores la liberación de la aflicción que supone el no tener que volver a vivir. Para quienes se saben mortales, lo que Buda buscaba está siempre al alcance de la mano. Puesto que tenemos la liberación garantizada, ¿por qué negarnos el placer de la vida?

7

Animales mortales

Creemos ser distintos a los demás animales porque nosotros sí que sabemos que vamos a morir algún día, cuando, en realidad, no sabemos más que ellos acerca de lo que conlleva la muerte. Todo nos indica que supone la extinción, pero no podemos siquiera hacernos una idea inicial de lo que eso significa. Lo cier-

to es que no tememos el paso del tiempo porque conozcamos la inexorabilidad de la muerte, sino que tememos la muerte porque nos resistimos al paso del tiempo. Si otros animales no temen la muerte como nosotros, no es porque nosotros sepamos algo que ellos no saben. Es porque el tiempo no supone para ellos una carga.

Nosotros creemos que el suicidio es un privilegio exclusivamente humano. Nos mostramos ciegos al parecido que hay entre las formas mediante las que tanto nosotros como otros animales ponemos fin a nuestras vidas. Hasta hace aproximadamente un siglo, era habitual que las personas se dejasen vencer por la neumonía («la amiga del viejo») o aumentasen su ingesta diaria de opiáceos hasta quedarse dormidas para siempre. Los hombres y las mujeres que hacían esto recurrían a la muerte, de manera consciente en ocasiones, pero, de forma más habitual, en un arrebato instintivo en nada distinto al del gato que busca un lugar tranquilo para esperar su final.

A medida que la humanidad se ha ido tornando más «moral», ha ido poniendo más obstáculos a ese tipo de muertes. Los griegos y los romanos preferían la muerte a una vida que no valiera la pena. Hoy, hemos convertido la libertad de elección en un fetiche, pero está prohibido elegir la muerte. Quizá lo que distingue a los humanos de otros animales es que los seres humanos han aprendido a aferrarse con mayor vileza a la vida.

Una de las escasas ocasiones en las que un escritor europeo ha afirmado que las muertes de los humanos no se diferencian en nada de las de otros animales ha sido bajo el heterónimo de Bernardo Soares.

> Si considero atentamente la vida que viven los hombres, nada encuentro en ella que la diferencie de la vida que viven los animales. Unos y otros se ven lanzados inconscientemente a través de las cosas y el mundo; unos y otros se entretienen con intervalos; unos y otros recorren diariamente el mismo trayecto orgánico; unos y otros no piensan más allá de lo que piensan, ni viven más allá de lo

que viven. El gato se revuelca al sol y allí duerme. El hombre se revuelca en la vida, con todas sus complejidades, y allí duerme. Ni uno ni otro se libera de la ley fatal de ser como es.*

«Bernardo Soares» era una de las numerosas identidades imaginarias asumidas por el gran escritor portugués Fernando Pessoa. Hay verdades imposibles de explicar si no es a través de la ficción.

8

La carga de Krishnamurti

Los teosofistas, una de las primeras sectas *New Age* que floreció en muchas zonas del mundo a finales del siglo XIX y principios del XX, prepararon a Jiddu Krishnamurti para que se convirtiera en un nuevo mesías, el siguiente de una serie de salvadores de la humanidad entre los que se incluían Jesús y Buda. Al llegar a la edad adulta, Krishnamurti renunció públicamente a ese papel. A partir de ese momento, sostuvo que cada persona tenía que hallar su propia salvación. Ningún salvador podía relevarnos de esa carga.

La doctrina de Krishnamurti tiene mucho en común con las tradiciones místicas que él rechazó. Las filosofías místicas prometen una iluminación que nos liberará del sufrimiento; pero la esperanza que ofrecen es una carga de la que es mejor desembarazarse. Los seres humanos no pueden dejar atrás la vida que comparten con otros animales. Tampoco sería juicioso que lo hicieran. La ansiedad y el sufrimiento les son tan consustanciales como la serenidad y la alegría. Sólo cuando creen haber superado su naturaleza animal muestran los seres humanos cualidades

* Fernando Pessoa, *Libro del desasosiego*, Barcelona, Seix Barral, 1986, pág. 336. (*N. del t.*)

que les son exclusivas: la obsesión, el autoengaño y el malestar perpetuo.

Por lo que conocemos acerca de la vida de Krishnamurti, ésta fue, al parecer, un muestrario de egoísmo fuera de lo habitual. Como muchas otras personas, tuvo relaciones sexuales secretas; pero a diferencia del común de los mortales, fue capaz de utilizar su posición como maestro espiritual para intimidar a los que le rodeaban y forzar su sumisión. Predicó el desinterés personal, pero organizó su vida de tal manera que le fuera posible combinar el éxtasis místico con otros consuelos más mundanos. Pero, por lo que parece, nunca apreció incongruencia alguna en su modo de vida.

Esto no tiene nada de sorprendente. Quienes reniegan de su naturaleza animal no dejan de ser humanos: simplemente, se convierten en caricaturas de lo humano. Por fortuna, el grueso de la humanidad venera a sus santos y los desprecia en igual medida.

9

La «obra» de Gurdjieff y el «método» de Stanislavski

El brujo ruso del siglo xx G. I. Gurdjieff nunca se cansó de repetir que los seres humanos modernos son máquinas y que su mecanicidad deriva del hecho de que no son conscientes. ¿No se dio cuenta de que cuanto más conscientes son los seres humanos, más mecánicos se vuelven?

Lo que sin duda advirtió es que los seres humanos con una conciencia muy desarrollada no pueden evitar convertirse en actores. De ahí el parentesco entre la «obra» de Gurdjieff y el «método» de Constantin Stanislavski. Los ocultistas que buscan la inspiración de Gurdjieff en las enseñanzas sufíes o tibetanas deberían mirar más cerca. Puede que la mayor influencia de este chamán de nuestro tiempo fuese una teoría de la interpretación elaborada en pleno siglo xx.

Gurdjieff utilizó el teatro y la danza como recursos para ayudar a sus discípulos a conseguir un mayor dominio de sus movimientos corporales y, de ese modo, según afirmaba, despertar del sueño corriente. No es coincidencia que su «obra» fuese un elemento de influencia en algunas de las novedades más radicales en el mundo del teatro. Siguiendo a Gurdjieff, dramaturgos como Peter Brook o Jerzy Grotowski han empleado el teatro como laboratorio en el que explorar la naturaleza de la acción humana.

Quizá la formación de actores fuese el objetivo real de la «obra» de Gurdjieff. Como él mismo dijo: «Todo el mundo debería intentar ser actor, meta ciertamente elevada, ya que el objetivo de toda religión y de todo saber es convertirnos en actores». ¿Qué sería una vida humana si todo fuese actuación? El ser humano despierto de Gurdjieff no podría ser más que el actor de un guión escrito por otra persona. Apartado de las emociones y las percepciones inconscientes que dan sentido a las vidas de los humanos durmientes, un ser humano plenamente consciente sólo podría ser un autómata, controlado no desde su interior, sino por otro ser humano.

Puede que Gurdjieff realmente creyera que cuanto más conscientes nos hacemos, más creativos podemos ser en nuestras vidas. Stanislavski tenía la lección mejor aprendida. «Cuando ya ha agotado todas las vías y métodos de creatividad, un actor alcanza un límite más allá del ~~cual no~~ se puede extender la conciencia humana [...] sólo la naturaleza puede obrar ese milagro sin el que el texto de un papel se mantiene inerte y sin vida.»

10

El aeródromo

En la novela de guerra *El aeródromo*, de Rex Warner, se presenta una imagen poética de la visión de las posibilidades humanas que era muy habitual entre los fascistas de la década de 1930.

Además de una exploración del atractivo del fascismo entre las mentes progresistas, es una historia de amor.

La acción se desarrolla en un aeródromo en las afueras de un ›ueblo infeliz, en el que las vidas de sus habitantes dan tumbos :ntre la indolencia y la pasión más sensiblera. Al mismo tiempo |ue los aldeanos se dejan gobernar por el hábito, los aviadores vi- 'en dedicados a una filosofía nietzscheana, resumida en un dis- :urso que les dirige el Vicemariscal del Aire:

> Vuestro propósito —escapar a la esclavitud del tiempo, obtener el dominio de vosotros mismos y, gracias a ello, de vuestro entorno— no debe vacilar nunca [...] nosotros, los miembros de esta Fuerza, estamos en este preciso momento convirtiéndonos en una nueva raza de hombres, más apta [...] La ciencia os mostrará que, para nuestra especie, ha concluido el período de evolución física. Lo que queda es la evolución (o, mejor dicho, la transformación) de la conciencia y la voluntad, escapar al tiempo, el dominio de uno mismo, una tarea que, de hecho, ya ha sido intentada con cierto éxito por individuos de diversos períodos, pero que ahora será intentada por todos.

La filosofía del Vicemariscal del Aire exige que los aviadores corten todo vínculo con el amor y la familia. Pero su propia vida demuestra que tal propósito es imposible. En un giro de los acontecimientos que es, en parte, tragedia y, en parte, farsa, el narrador descubre que es el hijo del Vicemariscal del Aire. El Vicemariscal del Aire le suplica que dé la espalda a la vida desordenada de la aldea:

> ¿Es que no ves [...] lo que te digo cuando te animo a huir de todo eso, a escapar al tiempo y a su esclavitud, a construir en torno a ti, durante tu breve existencia, algo que esté guiado por tu propia voluntad y a lo que no hayas sido forzado por los accidentes del pasado, algo con un poco de claridad, independencia y belleza?

Pero el narrador rechaza la vida del aeródromo a cambio de una vida de amor común y corriente como la que su padre desprecia.

Puede que la filosofía del Vicemariscal del Aire sólo sea una caricatura, pero es expresión de una poderosa tendencia en el pensamiento moderno. Desde Francis Bacon hasta Nietzsche, los pensadores de la Ilustración han cantado las excelencias de la voluntad por encima de la vida carente de propósito de la humanidad corriente: puede que otros animales vivan sin saber por qué, pero los seres humanos pueden imprimir un objetivo a sus vidas; pueden alzarse por encima del mundo contingente y gobernarlo.

Siempre ha habido pensadores ilustrados que no han compartido esa visión. David Hume consideraba la humana una especie con una gran inventiva, pero, por lo demás, muy similar al resto de animales. Gracias al poder de la invención, podían mejorar su suerte, pero no eludirla. La historia no era un relato de progreso, sino una sucesión de ciclos en los que la civilización se alternaba con la barbarie. Hume no esperaba más que eso. Quizá por ello ha tenido tan escasa influencia.

Los movimientos derechistas radicales del período de entreguerras no eran tanto los enemigos de la «civilización occidental» como sus vástagos ilegítimos. Los fascistas y los nazis no sentían más que desprecio por el escepticismo y la tolerancia de la Ilustración, y muchos de ellos despreciaban el cristianismo. Pero —por perverso que parezca— Hitler y sus seguidores compartían la fe ilustrada en el progreso humano, una fe encendida originalmente por el cristianismo. Al hacer suya la grandilocuente visión de las posibilidades humanas representada por el Vicemariscal del Aire, los fascistas de entreguerras devenían seguidores de una herejía cristiana. Por muy extraño que resulte, el aeródromo no podría haber sido construido en un país sin iglesias.

11

Nikolai Federov, el bolchevismo y la búsqueda de la inmortalidad a través de la tecnología

Para el pensador ruso del siglo XIX Nikolai Federov (1828-1903), el enemigo contra el que había que luchar era la naturaleza, puesto que ésta condenaba a la personalidad humana a la extinción. El único proyecto humano que podía merecer la pena era la lucha titánica por alcanzar la inmortalidad. Pero para Federov no había suficiente con que las generaciones futuras lograsen abolir la muerte. Sólo cuando todos los seres humanos que hubieran vivido en cualquier época sin excepción se levantaran de entre los muertos, se habría convertido la especie realmente en inmortal. La gran empresa de la humanidad era la resurrección tecnológica de los muertos.

Parece increíble que tales fantasías hayan podido tener nunca influencia práctica alguna. Pero el pensamiento de Federov fue una de las corrientes que dio forma al régimen soviético. Los bolcheviques creían que el hombre estaba destinado a ejercer el dominio sobre la naturaleza. Más aún: influidos por Federov, creían que la tecnología podía emancipar a la humanidad de la Tierra misma. Las ideas de Federov inspiraron al ingeniero aeroespacial ruso Konstantin Tsiolovsky (1857-1935) y, a través de éste, a la primera generación de exploradores espaciales soviéticos. Las ideas federovianas fueron fuente de inspiración para el régimen soviético desde sus inicios hasta su momento final.

La visión que tenía Federov de la humanidad como *especie elegida*, destinada a conquistar la Tierra y a vencer sobre la mortalidad, es la formulación moderna de una creencia más antigua. El platonismo y el cristianismo han sostenido desde siempre que los seres humanos no pertenecen al mundo natural. Y cuando imaginaron que la humanidad podía liberarse de los límites que envuelven a las demás especies animales, los pensadores de la Ilustración no hicieron más que renovar ese antiguo error.

Federov era indudablemente un extremista, pero apenas constituía el exponente más intrépido de un modo de ver las cosas que había supuesto un estímulo para buena parte de la Ilustración. Henri de Saint-Simon y Auguste Comte ansiaban un futuro en el que la tecnología sería utilizada para asegurar el dominio sobre la Tierra. Esta fusión de gnosticismo tecnológico y humanismo ilustrado inspiró a Karl Marx, quien la trasmitió a sus seguidores en Rusia.

Los efectos prácticos del culto marxista-federoviano a la tecnología fueron ruinosos. Inspirada por una filosofía materialista, la Unión Soviética infligió un daño de mucho mayor alcance y duración al entorno natural que ningún otro régimen a lo largo de la historia. Las zonas verdes se volvieron desérticas y la contaminación ascendió hasta niveles que suponían una auténtica amenaza para la vida. Además, mediante la destrucción soviética de la naturaleza no se obtenía ninguna ventaja para la humanidad. Los ciudadanos soviéticos no vivían más años que las personas de otros países; de hecho, las vidas de muchos de ellos eran bastante más cortas.

La resistencia a las políticas federovianas fue una de las fuerzas que desencadenaron el colapso soviético. La explosión producida en el reactor nuclear de Chernobil galvanizó las protestas de todo el país. Buena parte de la oposición a Gorbachov se centró en sus planes para redirigir algunos de los ríos de Rusia, lo cual habría inundado amplias zonas de Siberia y, como consecuencia, habría alterado el clima mundial. Felizmente, Gorbachov fue derrocado y aquella impresionante temeridad no llegó nunca a hacerse realidad. Pero, de todos modos, el legado soviético a la Rusia poscomunista fue un medio ambiente devastado, un legado que su nuevo capitalismo semicriminal, de pan para hoy y hambre para mañana, no ha hecho sino más catastrófico.

El culto a la inmortalidad tecnológica no se ha extinguido todavía. Sigue vivo actualmente en los países capitalistas más avanzados. En California hay organizaciones que ofrecen la resurrección tecnológica de cadáveres congelados. Prometen que la

criogenia —la tecnología consistente en congelar tejido vivo que acaba de morir para descongelarlo y volverlo a la vida más adelante— nos hará inmortales. Estos cultos constituyen buena prueba de que, entre nosotros, herederos del cristianismo y de la Ilustración, la escatología y la tecnología están hechas la una para la otra.

No es que la resurrección de los muertos vaya a suponer siempre una imposibilidad tecnológica. Puede que acabe siendo viable algún día. El inconveniente fatal de la promesa de la inmortalidad criogénica no es que exagere los problemas de la tecnología, sino que las sociedades en las que se da crédito a esas promesas de inmortalidad tecnológica son, en sí mismas, mortales.

Los inmortalistas tecnológicos imaginan que la sociedad que existe hoy en día durará siempre. De hecho, para cuando se disponga de las técnicas que permitan retornarlos a la vida, hará ya mucho tiempo que se habrá descongelado a los muertos hasta entonces congelados. La guerra, la revolución o el colapso económico habrán arrasado los mausoleos criónicos en los que actualmente esperan el día de su resurrección en silencio.

La búsqueda tecnológica de la inmortalidad no es un proyecto científico. Promete lo que siempre ha prometido la religión: liberarnos del destino y de la casualidad.

12

Paraísos artificiales

En «Mescal: A New Artificial Paradise», Havelock Ellis redactó las visiones que le había producido la ingestión de esa droga: éstas «nunca tenían parecido con objetos familiares; eran extremadamente definidas, pero siempre novedosas; su apariencia se aproximaba siempre a la de cosas ya conocidas, pero también eludían constantemente el parecido».

Eludir la apariencia de las cosas que ya se conocen mediante el uso de drogas ha sido una de las ocupaciones perennes de la

humanidad. Las pinturas que datan de finales de la última glaciación descubiertas en una cueva de Pergouset, en el suroeste de Francia, muestran figuras animales de doce mil a quince mil años de antigüedad y, probablemente, representan las experiencias con las drogas de aquellos artistas remotos. Los chamanes han empleado drogas desde tiempos inmemoriales. Es posible que, en algunas zonas del mundo, las plantas fuesen domesticadas por vez primera por sus propiedades psicoactivas. En el que Richard Rudgley ha descrito como «el primer paso de la agricultura en Australia», los aborígenes cosecharon y curaron diversas especies de plantas tabaqueras con el objetivo aparente de incrementar sus propiedades de alteración mental.

El uso de drogas no tiene nada de específicamente humano. Ya sea en cautividad o en estado salvaje, se ha demostrado que muchos otros animales también buscan sustancias tóxicas. En su libro *The Soul of the Ape*, Eugene Marais —que también era adicto a la morfina— mostró que los babuinos chacma salvajes recurrían a estupefacientes para sacudirse el tedio de su estado consciente habitual. En momentos de abundancia, en los que resultaba fácil acceder a otros muchos frutos, hacían lo indecible por buscar y comer un raro fruto con forma de ciruela, tras lo cual mostraban síntomas típicos de embriaguez. En el resumen de sus conclusiones, confirmadas por investigaciones posteriores, Marais escribió: «El uso habitual de venenos con el fin de inducir euforia —una sensación de bienestar mental y felicidad— es un remedio universal para el dolor de conciencia».

Se trata de un resultado tan aplicable a los humanos como a los babuinos. La conciencia va unida a los intentos por evadirla. El consumo de drogas es una actividad animal primordial. Entre los humanos, se pierde en el albor de los tiempos y es casi universal. ¿Qué explica, entonces, la «guerra a las drogas»?

La prohibición de las drogas convierte su comercio en una actividad fabulosamente lucrativa. Genera delincuencia y provoca un gran aumento de la población reclusa. Y, a pesar de ello, hay una pandemia de drogas a nivel mundial. Prohibir las dro-

gas ha sido un fracaso. Así pues, ¿por qué no las legaliza ningún gobierno contemporáneo? Hay quien dice que el crimen organizado y la ley están ligados en una simbiosis que bloquea toda reforma radical. Puede que haya algo de cierto en ello, pero la explicación real se ha de buscar en otra parte.

Los guerreros más implacables contra la droga han sido siempre los progresistas militantes. En China, el ataque más salvaje al consumo de drogas ocurrió cuando el país se vio convulsionado por una doctrina occidental de emancipación universal: el maoísmo. No es, pues, accidental que la cruzada contra la droga esté liderada en la actualidad por un país ligado a la búsqueda de la felicidad: Estados Unidos. Y es que la guerra puritana contra el placer no es más que el corolario de esa improbable búsqueda.

El consumo de drogas es la admisión tácita de una verdad prohibida: la felicidad está fuera del alcance de la mayoría de personas. La realización personal no se encuentra en la vida diaria, sino huyendo de ella. Como la felicidad es inaccesible, lo que busca la gran mayoría de la humanidad es el placer.

Las culturas religiosas podían, al menos, admitir que la vida terrenal era dura, puesto que prometían otra en la que todas esas lágrimas desaparecerían. Sus sucesores humanistas afirman algo aún más inverosímil: que en el futuro, incluso en el más inmediato, todos podemos ser felices. Las sociedades fundadas sobre la fe en el progreso no pueden admitir la infelicidad de la vida humana como algo normal. De ahí que estén obligadas a declarar la guerra a quienes busquen en la droga una felicidad artificial.

13

El gnosticismo y los cibernautas

El personaje central de la novela de William Gibson *Neuromante* es un cibernauta que ha perdido la libertad de navegar por el mundo virtual. Como castigo por engañar a la empresa en la

que trabajaba, es obligado a pasar el resto de sus días recluido en su caparazón de mortal. Él ve su retorno a la vida mundana como un confinamiento: «Para Case, que había vivido exclusivamente para la exultación incorpórea del ciberespacio, aquello era la Caída [...] El cuerpo era carne. Case cayó en la prisión de su propia carne».

Los cibernautas actuales son gnósticos sin saberlo. La huida de la prisión de la carne es la esencia de la herejía gnóstica, la cual, pese a la persecución incesante de que fue objeto, pervivió durante siglos dentro del cristianismo y sobrevive hoy en día en la comunidad de los mandeanos de Siria. Para los gnósticos, la Tierra es una prisión para las almas gobernada —puede que incluso creada— no por Dios, sino por un demiurgo, un espíritu maligno que atrajo a los seres humanos hacia la cautividad de la carne mostrándoles la belleza del mundo. Un gnóstico del siglo XX, C. G. Jung, expresó el mito gnóstico central precisamente en esos términos. Hablaba, en concreto, de

> [...] aquel concepto de la gnosis, el *nous*, que contempla su propio rostro reflejado en el océano: ve la belleza de la Tierra y [...] queda atrapado, enredado en los problemas del mundo. Si hubiera seguido siendo *nous* o *pneuma*, habría mantenido el vuelo, habría sido como la imagen de Dios que hubiera flotado por encima de las aguas sin llegar nunca a tocarlas; pero las tocó y aquello fue el principio de la vida humana, el principio del mundo, con todo su sufrimiento y belleza, con sus cielos e infiernos.

Jesús prometió la resurrección del cuerpo, no una vida después de la muerte en forma de conciencia incorpórea. A pesar de ello, los seguidores de Jesús siempre han menospreciado la carne. Su creencia en que los seres humanos se distinguen del resto de la creación por ser poseedores de un alma inmortal les ha hecho repudiar la suerte que comparten con otros animales. No pueden reconciliar su apego al cuerpo con su

esperanza de inmortalidad. Cuando ambos elementos entran en conflicto, siempre es la carne la que acaba por ser abandonada.

El culto al ciberespacio prosigue esa huida gnóstica del cuerpo. El ciberespacio ofrece una promesa de eternidad más radical que la que Gibson denomina «la falsa inmortalidad de la criogenia». Los extropianos son una secta contemporánea cuyos miembros aspiran a liberarse de su carne mortal. Citando la máxima de Nietzsche, «el hombre es algo a superar», el fundador de este culto pregunta: «¿Por qué tratar de ser poshumanos? [...] No hay duda de que podemos alcanzar grandes logros sin dejar de ser humanos. Pero podemos llegar aún a mayores cimas si aplicamos nuestra inteligencia, determinación y optimismo para salir de la crisálida humana. [...] Nuestros cuerpos restringen nuestras capacidades».

En cuanto se haya despojado del cuerpo, endeble y perecedero, la mente —según creen los extropianos— podrá vivir eternamente. Estos cibernautas pretenden hacer inextinguible el exiguo hilo de la conciencia, la más superficial de nuestras sensaciones. Pero nosotros no somos fantasmas cerebrales recubiertos de carne mortal. Como a cualquier criatura nacida en la Tierra, la naturaleza que nos corresponde es la corpórea.

Nuestra carne se desgasta con rapidez, pero el hecho de estar tan claramente sujetos al paso del tiempo y a la casualidad nos recuerda lo que en verdad somos. Nuestra esencia radica en nuestros rasgos más accidentales: el momento y el lugar de nuestro nacimiento, nuestros hábitos a la hora de hablar y de movernos, los defectos y las peculiaridades de nuestros cuerpos.

Los cibernautas que buscan la inmortalidad en el éter están dispuestos a renegar de su cuerpo a cambio de un existencia imperecedera en ese mismo éter. Quizá llegue el día en el que logren lo que tanto ansían, pero será a costa de perder sus almas animales.

14

Dentro del fantomatón

> Actualmente, los ordenadores son prácticamente invisibles. Se hallan insertos por doquier —en las paredes, las sillas, las mesas, la ropa, las joyas y los propios cuerpos—. La gente utiliza de forma rutinaria gafas con visualizadores tridimensionales incorporados. [...] Estos visores de «ojo directo» crean entornos visuales virtuales de gran realismo superpuestos sobre el entorno «real».
>
> Ray Kurzweil

Según esta imagen visionaria de la vida cotidiana en el año 2019, los mundos virtuales serán omnipresentes para entonces. Entrecomillando el concepto «realidad», Kurzweil —uno de los pioneros de la informática— apunta una posibilidad que ha intrigado desde siempre a los metafísicos: la de que toda realidad sea virtual, es decir, que el mundo que se nos revela a través de la percepción corriente no sea más que una disposición transitoria creada por la costumbre y la convención. Los mundos virtuales desbaratan esa alucinación consensuada, pero nos privan, al mismo tiempo, de la posibilidad de poner a prueba una realidad que sea independiente de nosotros mismos.

Diversos escritores y cineastas han explorado los efectos desorientadores de la realidad virtual, pero la primera anticipación de sus recompensas y peligros potenciales fue la realizada en la *Summa Technologiae* de Stanislav Lem, escrita en 1964. Lem imagina un «generador fantomático» que permite a sus usuarios adentrarse en mundos simulados:

> ¿Qué puede experimentar el individuo a través de la conexión al generador fantomático? Todo. Puede escalar precipicios montañosos o caminar sin traje espacial ni mascarilla de oxígeno sobre la superficie de la Luna; vestido con una armadura metálica, puede conducir a una partida de fieles seguidores hacia la conquista de

> fortificaciones medievales; puede explorar el Polo Norte. Puede ser adulado por la multitud como vencedor en la maratón, aceptar el premio Nobel al poeta más grande de todos los tiempos de manos del rey de Suecia, disfrutar del amor correspondido de Madame Pompadour, entablar un duelo con Jasón, vengar a Otelo o caer fulminado por los matones de la mafia [...] puede morir, resucitar y luego repetirlo muchas veces más.

El fantomatón de Lem es el colofón final en una nueva tecnología de realidad virtual; pero los seres humanos nunca han dejado de intentar aliviar sus vidas. Muchas de sus más antiguas instituciones son auténticos tributos a la necesidad de fantasía. Como el propio Lem escribe:

> La fantomática parece ser una especie de pináculo hacia el que convergen formas y tecnologías del entretenimiento diversas. Existen ya parques temáticos, casas de los horrores, etc. (Disneylandia es, de hecho, un gran pseudofantomatón primitivo.) Además de esas variedades, permitidas por la ley, hay otras ilícitas (es el caso de *El balcón*, de Jean Genet, en el que el entorno de pseudofantomatización es un burdel). A la fantomática no le falta potencial para convertirse en un arte. [...] Esto podría llevarla incluso a dividirse en dos, entre el producto con un cierto valor artístico y el *kitsch* mediocre, como ya ocurre con las películas y los diversos tipos de arte. La amenaza de la fantomática es, sin embargo, incomparablemente mayor que la que supone el cine devaluado. [...] Y es que, dada su especificidad, la fantomática ofrece la clase de experiencia que, por su intimidad, sólo puede ser igualada en los sueños.

Lem podría haber encontrado antecedentes aún más antiguos para su fantomatón. La realidad virtual es una simulación tecnológica de las técnicas de sueño lúcido practicadas por los chamanes durante milenios. Empleando el ayuno, la música, la danza y las plantas psicotrópicas, el chamán abandona el mundo cotidiano para entrar en otro distinto y cuando regresa encuentra transformada la realidad. Al igual que la tecnología de la rea-

lidad virtual, las técnicas chamánicas trastocan la alucinación consensuada de la vida cotidiana. Pero con una diferencia crucial: los chamanes saben que ni el mundo normal ni los mundos alternativos que exploran cuando entran en trance son obra suya.

El poder del fantomatón proviene del realismo impecable de sus ilusiones. Una vez dentro, podemos tener sólo aquellas experiencias que queramos tener. Podemos escapar no sólo a nuestras limitaciones personales, sino también a las que se derivan del hecho de ser humanos. Podemos nadar y escalar aunque no sepamos hacerlo; podemos volar como un ave y experimentar épocas históricas diferentes en una misma vida. Es como si trascendiéramos los límites de nuestro mundo cotidiano. Nuestras vidas están determinadas por actos a los que no podemos dar marcha atrás y hechos inmodificables; pero en el fantomatón, esta vida, la única que tenemos, no es más que una de las muchas que podemos vivir dentro de una serie interminable de nacimientos, muertes y renacimientos que se repiten una y otra vez.

Lo que se pierde en el fantomatón no es esa realidad única imperecedera que los metafísicos tanto buscan (en vano), sino el control que adquirimos sobre nuestra propia vida cuando sabemos que somos mortales. Puede que creamos, como los cristianos dicen creer, que esta vida es el preludio de una vida eterna; puede que estemos de acuerdo con Epicuro en que después de la muerte no somos nada, por lo que la muerte no es nada para nosotros; o puede que afirmemos, como Chuang-Tzu, que morir no es más que despertar de un sueño, quizá dentro de otro. Sea lo que sea que creamos, la muerte marca el límite de la única vida que conocemos. El fantomatón nos permite vivir, morir y renacer de nuevo a nuestra voluntad. Al protegernos de la realidad de la mortalidad, elimina todo posible freno a nuestros deseos. Nuestras experiencias pasan a ser creaciones de esos deseos y dejan de conectarnos con cualquier otra cosa: «La fantomática supone la creación de una situación en la que no hay salidas desde la ficción creada hacia el mundo real».

La clarividencia demostrada por Lem al respecto de la tecnología de la realidad virtual es extraordinaria, pero el riesgo que él menciona de una irrealidad que lo abarque todo es en sí mismo irreal. La idea de que nos encaminemos hacia la creación de una ficción de la que no hay salida implica la atribución a la tecnología de un poder que ésta nunca podrá poseer. El fantomatón es infinitamente superior a cualquier máquina de realidad virtual que hayamos diseñado nunca. Aun así, no nos va a hacer más capaces de escapar al destino y al azar que los tanques criogénicos que prometen la vida eterna para los cadáveres congelados.

Ninguna tecnología puede crear un mundo que se ajuste a los deseos humanos. El del sueño lúcido es un deporte peligroso: quienes lo practiquen han de prever que se encontrarán con cosas que no podían haber imaginado. Tanto si permiten que el chamán hurgue en su subconsciente como si le dejan percibir realidades ignotas para el resto de nosotros, los mundos que explora no son meras invenciones. Son viajes a territorios desconocidos, más extraños que aquellos que conocemos a través de la percepción corriente, pero que se les asemejan en cuanto a sus límites ocultos y sus repentinas sorpresas.

Lem concibió su fantomatón como un generador de ilusiones perfectas, pero todas las máquinas reales son propensas a los accidentes y al deterioro. Tarde o temprano, se descubrirán errores en el programa ideado por sus diseñadores y los mundos virtuales que invoque acabarán por parecerse al mundo real que pretendía trascender. Llegado ese momento, nos hallaremos de nuevo en un mundo que no es creación nuestra. Hemos soñado con máquinas que puedan liberarnos de nosotros mismos; pero los mundos de ensueño que éstas crean para nosotros contienen fisuras y vacíos que nos llevan de regreso a la vida mortal.

15

El espejo de la soledad

E. O. Wilson ha escrito que «[...] el próximo siglo será testigo del final de la Era Cenozoica (la Edad de los Mamíferos) y del surgimiento de una nueva, caracterizada no por nuevas formas de vida, sino por un empobrecimiento biológico. Se la podría bautizar con el apropiado nombre de "Era Eremozoica", la Edad de la Soledad».

En un futuro no muy lejano, la humanidad podría encontrarse sola en un mundo vacío. Los seres humanos cooptan más del 40% del tejido vivo de la Tierra. Si, a lo largo de las próximas décadas, las cifras humanas vuelven a incrementarse en un 50%, más de la mitad (con creces) de la materia orgánica del mundo habrá sido traspasada a los humanos. Es muy probable que esta pesadilla no se acabe nunca. El mundo ortopédico que los seres humanos están creando para sí mismos será destruido, mucho antes de haber sido concluido, por culpa de los efectos secundarios de la actividad humana (la guerra, la contaminación, las enfermedades).

Si a la ola actual de extinciones masivas le sigue una Era de la Soledad, ésta estará seguramente repleta de místicos. Un mundo sumido en la miseria será terreno abonado para un renacer de la devoción. Como si de astronautas dados a la oración se tratase, sus habitantes dirigirán sus plegarias al cielo en busca de sostén y no se sentirán defraudados. ¿Acaso hay algo más natural para una especie que ha exterminado a su parentela animal que mirarse en un espejo y descubrir que no está sola?

Los místicos imaginan que buscando lugares vacíos pueden abrirse a algo que no sea ellos mismos. Casi siempre ocurre lo contrario. Llevan consigo la escoria y los desperdicios de la humanidad a donde quiera que vayan.

Los místicos hablan de hallar sermones en las piedras. Para los buscadores de una verdad no humana no podría haber una

pesadilla peor. El único motivo por el que la naturaleza puede liberarnos de nuestras preocupaciones humanas es porque nosotros no le importamos. Fernando Pessoa escribe:

> Sólo cuando no sabes lo que son las flores, las piedras y los ríos,
> puedes hablar de sus *sentimientos*.
> Hablar del alma de las flores, las piedras y los ríos
> es hablar de ti mismo, de tus falsas ilusiones.
> Gracias a Dios, las piedras son sólo piedras,
> y los ríos, sólo ríos,
> y las flores, sólo flores.

Quienes deseen realmente huir del solipsismo humano deben evitar los lugares vacíos. En lugar de retirarse al desierto, donde se verán confrontados de nuevo con sus propios pensamientos, harán mejor buscando la compañía de otros animales. Un zoo es mejor ventana desde la que contemplar el mundo humano que un monasterio.

16

La orilla al otro lado de la humanidad

Casi todas las filosofías, la mayoría de las religiones y buena parte de la ciencia evidencian una preocupación desesperada e incansable por la salvación de la humanidad. Si renunciamos al solipsismo, estaremos menos preocupados por la suerte del animal humano. La salud física y mental no radica en un amor introvertido hacia todo lo humano, sino en recurrir a lo que Robinson Jeffers llama, en su poema «Meditation on Saviors», «la orilla al otro lado de la humanidad».

El *Homo rapiens* es sólo una de entre una multitud de especies y no es obvio que valga especialmente la pena preservarla. Tarde o temprano, se extinguirá. Cuando se haya ido, la Tierra se recuperará. Mucho después de que haya desaparecido todo

rastro del animal humano, muchas de las especies que éste se ha propuesto destruir seguirán ahí, junto a otras que todavía están por surgir. La Tierra olvidará a la humanidad. El juego de la vida continuará.

Capítulo 5

EL NO PROGRESO

El progreso se apunta victorias pírricas sobre la naturaleza.

Karl Kraus

1

De Quincey y su dolor de muelas

A comienzos del siglo XIX, Thomas De Quincey escribió que el dolor de muelas suponía una cuarta parte del sufrimiento humano. Es posible que tuviera razón. La odontología con anestesia es una bendición sin paliativos, como también lo son el agua limpia y los inodoros con cisterna. El progreso es un hecho. Ahora bien, la fe en el progreso es una superstición.

La ciencia hace posible que los seres humanos satisfagan sus necesidades, pero no hace nada por que éstas cambien. Hoy en día no difieren en absoluto de lo que siempre han sido. Existe un progreso del conocimiento, pero no de la ética. Tal es el veredicto tanto de la ciencia como de la historia, y el punto de vista de todas y cada una de las religiones del mundo.

El crecimiento del saber es real y además —de no mediar una catástrofe mundial— actualmente irreversible. Las mejoras en el gobierno y en la sociedad no son menos reales, aunque, en este caso, no son irreversibles, sino temporales. No sólo pueden perderse: se perderán con toda seguridad. El avance del conocimiento nos hace creer que somos diferentes del resto de animales; ahora bien, nuestra historia nos enseña que no lo somos.

2

La rueda

Actualmente, consideramos la Edad de Piedra una era de pobreza y el Neolítico un gran salto adelante. La realidad es que el paso de la caza-recolección a la agricultura no comportó ningún beneficio general en términos de libertad o bienestar humanos. Simplemente, hizo posible que un mayor número de personas pudiera llevar vidas más pobres. Casi con toda seguridad, la humanidad del Paleolítico vivía mejor.

El paso a la agricultura no fue un acontecimiento claramente definido en el tiempo. La recolección intensiva de plantas se inició posiblemente hace unos veinte mil años y el cultivo de la tierra, hace unos quince mil. En determinadas zonas, por lo que parece, sucedió a un cambio climático. Se cree que, en Oriente Medio, la subida del nivel del mar que sobrevino al final de las glaciaciones empujó a los cazadores-recolectores hacia las tierras altas, donde recurrieron a la agricultura para sobrevivir.

En otros lugares, los propios cazadores-recolectores destruyeron su entorno. Los primeros pobladores polinesios sólo recurrieron a métodos más intensivos de producción de alimentos cuando ya habían extinguido las moas y diezmado la población de focas de Nueva Zelanda. Con el exterminio de los animales de los que dependían, estos cazadores-recolectores condenaron su propio modo de vida a la extinción.

Nunca hubo una edad dorada de armonía con la Tierra. La mayoría de los cazadores-recolectores eran tan plenamente voraces entonces como lo han sido los seres humanos posteriores. Pero eran pocos y vivían mejor que la mayoría de los que vinieron tras ellos.

Se ha tendido a comparar el paso de la caza-recolección a la agricultura con la Revolución industrial de la era moderna. Si son equiparables, es porque ambas revoluciones incrementaron los poderes de los hombres sin aumentar su libertad. Normalmente,

los cazadores-recolectores tienen lo suficiente para cubrir sus necesidades; no necesitan trabajar para acumular más. A quienes consideran que riqueza significa tener abundancia de objetos, la vida del cazador-recolector debe parecerles pobre. Desde una perspectiva diferente, sin embargo, se la puede considerar libre: «Nos sentimos inclinados a pensar que los cazadores y recolectores son *pobres* porque no tienen nada; tal vez sea mejor pensar que por ese mismo motivo son *libres*»,* ha escrito Marshall Sahlins.

Convencionalmente, la transición de la caza-recolección a la agricultura ha sido considerada también el factor desencadenante del salto de la vida nómada a la sedentaria. Lo que ocurrió realmente, sin embargo, fue prácticamente lo contrario. Los cazadores-recolectores han evidenciado siempre una gran movilidad. Pero su vida no precisa de movimientos continuos hacia nuevos territorios. Su supervivencia depende del conocimiento hasta el más mínimo detalle de un medio local. Ahora bien, la agricultura multiplica las cifras de población humana. Por consiguiente, obliga a los agricultores a ampliar la superficie cultivada. La agricultura y la búsqueda de nuevas tierras forman un binomio. Tal y como ha escrito Hugh Brody: «[...] son los agricultores, con su apego a granjas específicas y su gran número de hijos, los que están obligados a no dejar de moverse, de reubicarse y de colonizar nuevas tierras. [...] Como sistema, con el paso del tiempo, es la agricultura, y no la caza, la que genera "nomadismo"».

El paso de la caza-recolección a la agricultura perjudicó la salud y la esperanza de vida. Todavía hoy en día, los cazadores-recolectores del Ártico y del Kalahari disfrutan de mejores dietas que las personas pobres de los países ricos (y mucho mejores que las de muchísimas personas de los llamados países en vías de desarrollo). La proporción de la población mundial que padece desnutrición crónica en la actualidad es mayor que la de la primera Edad de Piedra.

* Marshall Sahlins, *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal, 1977, pág. 27. (*N. del t.*)

El paso de la caza-recolección a la agricultura no fue sólo malo para la salud. También aumentó considerablemente la carga de trabajo. Puede que los cazadores-recolectores de la primera Edad de Piedra no vivieran tantos años como nosotros, pero tenían una existencia más pausada que la de la mayoría de personas en la actualidad. La agricultura aumentó el poder de los seres humanos sobre la Tierra. Al mismo tiempo, sin embargo, empobreció a quienes pasaron a dedicarse a ella.

La libertad de los cazadores-recolectores tenía sus limitaciones. El infanticidio, el gerontocidio y la abstinencia sexual acotaban su número. Puede que estas prácticas sean también consideradas una consecuencia de su pobreza, pero podrían ser igualmente vistas como formas de mantener su libertad.

Los cazadores-recolectores no empezaron a dedicarse a la agricultura porque les proporcionase una vida mejor. Muy probablemente, no tuvieron elección. Fuese como resultado de un cambio de clima o de la paulatina acumulación de población o del descenso de la vida salvaje por sobreexplotación cinegética, las comunidades de cazadores-recolectores se vieron obligadas a incrementar la producción de alimento.

Los cazadores-reproductores que se pasaban a la agricultura tenían más descendencia que los que no lo hacían. Los agricultores empujaban a los cazadores-recolectores hacia territorios menos acogedores o, simplemente, los mataban. Los que fueron quedando de estos últimos se vieron obligados a retroceder hasta los límites del mundo, a tierras marginales como el Kalahari, donde todavía sobreviven hoy en día.

El paso a la agricultura no tuvo una única fuente. Pero allí donde se produjo fue efecto y causa del crecimiento de la población. La agricultura se tornó indispensable debido al aumento poblacional que generaba. Llegados a ese punto, ya no fue posible volver atrás.

La historia es una rueda movida por el incremento de la población humana. Los actuales cultivos modificados genéticamente están siendo comercializados como el único modo de evi-

tar el hambre masiva. Es improbable que logren mejorar las vidas de los campesinos, pero es muy posible que faciliten la supervivencia de un mayor número de ellos. Así pues, la modificación genética de cultivos se convierte en otro giro de una rueda que no ha cesado de moverse desde el final de la caza-recolección.

3

Una ironía de la historia

Uno de los pioneros de la robótica ha escrito: «Durante el próximo siglo, los robots —económicos y capaces— sustituirán la mano de obra humana hasta tal punto que la jornada laboral media tendrá que caer hasta prácticamente las cero horas para que todo el mundo pueda mantener su empleo».

La visión del futuro de Hans Moravec puede estar mucho más próxima de lo que creemos. Las nuevas tecnologías están desplazando con rapidez el trabajo humano. La «infraclase» de los desempleados permanentes es resultado, en parte, de una escasa educación y de unas políticas económicas equivocadas. Pero no deja de ser cierto que cada vez son más las personas económicamente innecesarias. Ya no es inconcebible que en el plazo de unas pocas generaciones la mayoría de la población pase a tener un mínimo (o nulo) papel en el proceso de producción.

El efecto principal de la Revolución industrial fue el alumbramiento de la clase obrera. Ésta fue posible como consecuencia no tanto de los desplazamientos desde el campo hacia las ciudades, como de un crecimiento masivo de la población. En la actualidad, hay ya en marcha una nueva fase de la Revolución industrial, pero ésta tiene todos los visos de convertir en superflua a buena parte de esa población.

En la actualidad, la Revolución industrial que tuviera su inicio en las ciudades del norte de Inglaterra es ya mundial. El re-

sultado ha sido la expansión demográfica global de la que somos testigos en el momento presente. Al mismo tiempo, las nuevas tecnologías están despojando sistemáticamente a la fuerza de trabajo de todas las funciones que la Revolución industrial había creado para ella.

Las economías cuyas tareas centrales sean llevadas a cabo por máquinas sólo valorarán el trabajo humano en la medida en que éste sea insustituible. Como escribe Moravec: «Hay muchas tendencias en las sociedades industrializadas que presagian un futuro en el que los seres humanos serán sustentados por las máquinas de la misma manera que nuestros antepasados vivían gracias al sustento que les proporcionaba la vida salvaje». Lo cual, según Jeremy Rifkin, no implica necesariamente un desempleo masivo. Nos aproximamos, más bien, a una época en la que, en palabras de Moravec, «casi todos los seres humanos trabajaremos para divertir a otros seres humanos».

En los países ricos, ese momento ya ha llegado. Las antiguas industrias han sido exportadas al mundo en vías de desarrollo. En sus países de origen, se han desarrollado nuevas ocupaciones y han sustituido a las de la era industrial. Muchas de ellas satisfacen necesidades que, en el pasado, habían sido reprimidas o disimuladas. Ha surgido una economía próspera de psicoterapeutas, religiones de diseño y boutiques espirituales. Pero detrás de todo ello se esconde también una ingente economía gris de industrias ilegales que proporcionan drogas y sexo. La función de esta nueva economía, tanto la legal como la ilegal, es entretener y distraer a una población que, aunque esté ahora más ocupada que nunca, tiene la secreta sospecha de que sus esfuerzos no sirven para nada.

La industrialización creó la clase obrera. Ahora, esa misma industrialización la ha vuelto obsoleta. Si un colapso económico no le pone freno, acabará haciendo lo mismo con casi todo el mundo.

4

La discreta pobreza de la antigua clase media

La vida burguesa se basaba en la institución de la *carrera* profesional: una trayectoria que se recorría a lo largo de toda una vida laboral. En la actualidad, las profesiones y las ocupaciones están desapareciendo. Pronto nos resultarán tan remotas y arcaicas como las jerarquías y los estamentos medievales.

Nuestra única religión real es la fe superficial en el futuro, pero no tenemos ni siquiera la más mínima idea de lo que nos deparará ese futuro. Sólo los irresponsables incorregibles siguen creyendo en la planificación a largo plazo. Ahorrar equivale a jugársela, y las carreras profesionales y las pensiones son auténticas loterías. Los pocos que son realmente ricos tienen las espaldas bien cubiertas. La plebe —el resto de nosotros— vive al día.

En Europa y Japón, todavía pervive la vida burguesa. En Gran Bretaña y Estados Unidos, ya no es más que material para parques temáticos. La clase media es un lujo que el capitalismo ya no se puede permitir.

5

El fin de la igualdad

El Estado del bienestar fue un subproducto de la segunda guerra mundial. El National Health Service británico se puso en marcha durante el bombardeo alemán de Londres y el pleno empleo fue consecuencia de la leva militar obligatoria. El igualitarismo de posguerra fue una secuela de la movilización de masas durante la guerra.

Echemos la vista atrás, al siglo XIX, a la época que medió entre el final de las guerras napoleónicas y el estallido de la primera guerra mundial. Esa larga era de paz en Europa fue también

un período de enorme desigualdad. La mayoría de la población vivía en una situación muy precaria y sólo los que eran muy ricos estaban asegurados contra la pobreza repentina. Hoy, casi todo el mundo vive mejor. Pero la agitada existencia de la mayoría dista tanto actualmente de la seguridad de la que disfrutan los realmente adinerados como en la época victoriana.

En las economías ricas y de elevada tecnología, las masas resultan superfluas, incluso como carne de cañón. Quienes libran las guerras ya no son los ejércitos de reclutas obligatorios, sino los ordenadores, y en los Estados arruinados que cubren gran parte de la superficie del planeta, los harapientos ejércitos irregulares de los pobres. Esa mutación de la guerra ha hecho que se relajara la presión para mantener la cohesión social. Los ricos pueden pasarse así toda la vida sin entrar en contacto con el resto de la sociedad. Y mientras no supongan una amenaza para los ricos, a los pobres también se les puede dejar que hagan lo que les venga en gana.

La socialdemocracia ha sido reemplazada por una oligarquía de los ricos como parte del precio de la paz.

6

Mil millones de balcones al sol

Los días en que la economía estaba dominada por la agricultura hace mucho que pasaron. Los de la industria casi han tocado a su fin. La vida económica ya no está orientada principalmente a la producción. ¿Y a qué se orienta, entonces? A la distracción.

El capitalismo contemporáneo es un prodigio de productividad, pero lo que lo impulsa no es la productividad en sí, sino la necesidad de mantener a raya el aburrimiento. Allí donde la riqueza es la norma, la amenaza principal es la pérdida del deseo. Ahora que las necesidades se sacian tan rápido, la economía ha

pasado a depender de la manufacturación de necesidades cada vez más exóticas.

Lo que es nuevo no es el hecho de que la prosperidad dependa del estímulo de la demanda, sino el de que no pueda seguir su curso sin inventar nuevos vicios. La economía se ve impulsada por el imperativo de la novedad perpetua y la salud económica ha pasado a depender de la fabricación de transgresión. La amenaza que la acecha a todas horas es la superabundancia (no sólo de productos físicos, sino también de experiencias que pueden acabar haciéndose tediosas). Las experiencias nuevas se vuelven obsoletas con mayor rapidez que las mercancías físicas.

Los adeptos a los «valores tradicionales» claman contra el libertinaje moderno. Han preferido olvidar lo que todas las sociedades tradicionales comprendían sobradamente: que la virtud no puede sobrevivir sin el consuelo del vicio. Más concretamente, no quieren ver la necesidad económica de nuevos vicios. Las drogas y el sexo de diseño son productos prototípicos del siglo XXI. Y no porque, como dice el poema de J. H. Prynne,

> la música,
> los viajes, el hábito y el silencio no son más que *dinero*

(que lo son), sino porque los nuevos vicios sirven de profilaxis contra la pérdida de deseo. El éxtasis, la Viagra o los salones sadomasoquistas de Nueva York y Fráncfort no son simples materiales de placer. Son antídotos contra el aburrimiento. En una época en la que la saciedad es una amenaza para la prosperidad, los placeres que estaban prohibidos en el pasado se han convertido en materias primas de la nueva economía.

Puede que, en el fondo, seamos afortunados encontrándonos, como nos encontramos, privados de los rigores de la ociosidad. En su novela *Noches de cocaína*, J. G. Ballard nos presenta el Club Náutico, un enclave exclusivo para ricos jubilados británicos en la localidad turística española de Estrella del Mar:

> Aquella arquitectura blanca, supresora de toda memoria; aquel ocio forzado que fosilizaba el sistema nervioso; aquel aspecto casi africanizado, pero de un África del Norte inventado por alguien que nunca había visitado el Magreb; aquella aparente ausencia de toda estructura social; la atemporalidad de un mundo que estaba más allá del aburrimiento, sin pasado, sin futuro y con un presente cada vez menor. ¿Sería aquello lo más parecido a un futuro dominado por el ocio? Nada ocurría nunca en ese reino de la desafección, donde una corriente entrópica calmaba las superficies de un millar de piscinas.

Para conjurar la entropía psíquica, la sociedad recurre entonces a terapias poco ortodoxas:

> Nuestros gobiernos se están preparando para un futuro sin trabajo. [...] La gente trabajará o, mejor dicho, algunas personas trabajarán, pero sólo durante una década de su vida. Se jubilarán cuando estén próximos a cumplir los 40, con cincuenta años de ociosidad por delante. [...] Mil millones de balcones al sol.

Sólo la emoción de lo prohibido puede aliviar un poco la carga de una vida de ocio:

> Sólo queda una cosa que pueda despertar a la gente. [...] La delincuencia y la conducta trasgresora, por la cual entiendo todas aquellas actividades que no son necesariamente ilegales, pero que nos provocan y que explotan nuestra necesidad de emociones fuertes, aceleran el sistema nervioso y hacen saltar las sinapsis insensibilizadas por el ocio y la inactividad.

La posibilidad que preveía Ballard de «mil millones de balcones al sol» ha resultado ser engañosa. En el siglo XXI, los ricos trabajan más de lo que nunca han trabajado. Incluso los pobres han sido preservados de los peligros de disponer de demasiado tiempo para sí mismos. Pero los problemas de control social de una sociedad que padece de sobreexplotación laboral no difieren en nada de los de un mundo de ocio forzado. En una novela pos-

terior, *Super-cannes*, Ballard retrata la comunidad empresarial modelo de Edén-Olimpia, donde la apatía de los ejecutivos quemados se combate con un régimen de «violencia cuidadosamente medida, una microdosis de locura como la de las trazas mínimas de estricnina en un tónico nervioso». El remedio contra el trabajo sin sentido es un régimen terapéutico de violencia sin sentido: peleas callejeras, atracos, robos, violaciones y otras formas de esparcimiento aún más desviadas, cuidadosamente coreografiadas.

El propio psicólogo residente que organiza dichos experimentos de psicopatía controlada explica la lógica de tal régimen: «La sociedad de consumo ansía lo desviado e inesperado. ¿Qué otra cosa si no impulsa los extraños cambios en el panorama del entretenimiento que hacen que sigamos comprando?».

Actualmente, las nuevas tecnologías son las que nos proporcionan las dosis de locura que nos mantienen cuerdos. Cualquier persona que se conecte *on line* tiene a su disposición una oferta ilimitada de sexo y violencia virtuales. Pero ¿qué ocurrirá cuando ya no nos queden más vicios nuevos? ¿Cómo se podrá poner coto a la saciedad y a la ociosidad cuando el sexo, las drogas y la violencia de diseño dejen de vender? En ese momento, podemos estar seguros, la moralidad volverá a estar de moda. Puede que no estemos lejos del momento en el que la «moral» se comercialice como una nueva marca de transgresión.

7

Los anticapitalistas del siglo xx, el falansterio y los hermanos medievales del espíritu libre

Hace una generación, un oscuro grupo revolucionario cuyos miembros se autodenominaban situacionistas inspiró disturbios anticapitalistas que agitaron las capitales europeas.

Los situacionistas eran una secta pequeña y exclusiva que afirmaba poseer una perspectiva única acerca del mundo. En rea-

lidad, su visión era un *mélange* de las teorías revolucionarias del siglo XIX con el arte vanguardista del siglo XX. Tomaron muchas de sus ideas del anarquismo y del marxismo, y del surrealismo y del dadaísmo. Pero su fuente de inspiración más audaz la encontraron en una hermandad de anarquistas místicos de la Baja Edad Media: los Hermanos del Espíritu Libre.

Los situacionistas eran herederos de una fraternidad de adeptos que se extendió por buena parte de la Europa medieval y que, a pesar de una persecución incesante, sobrevivió en forma de tradición reconocible durante más de quinientos años. El sueño de los situacionistas era el mismo que el de esa otra secta milenarista: una sociedad en la que todo fuese poseído en común y en la que nadie fuese obligado a trabajar. A principios de la década de 1960, animaron las protestas estudiantiles en Estrasburgo con citas tomadas de los revolucionarios medievales. Durante los acontecimientos de 1968, garabatearon pintadas similares por las paredes de París. Una de las más memorables rezaba: «¡No trabajéis jamás!».

Al igual que los Hermanos del Espíritu Libre, los situacionistas soñaban con un mundo en el que el trabajo cedía su lugar al juego. Tal y como uno de ellos (Raoul Vaneigem) escribió: «Teniendo en cuenta mi tiempo y la ayuda objetiva que éste me proporciona, ¿he dicho algo en el siglo XX que los Hermanos del Espíritu Libre no hubieran ya declarado en el XIII?». Vanegeim estaba en lo cierto cuando tomaba los movimientos revolucionarios modernos por herederos de las sectas anarquistas místicas de la Edad Media. En ambos casos, sus objetivos no procedían de la ciencia, sino de las fantasías escatológicas de la religión.

Marx mostró su desdén hacia los utópicos tachándolos de acientíficos. Pero si a alguna ciencia se asemeja el «socialismo científico» es a la alquimia. Al igual que otros pensadores ilustrados, Marx creía que la tecnología podía transmutar el metal de baja ley del que estaba hecha la naturaleza humana en oro. En la sociedad comunista del futuro, ni el crecimiento de la pro-

ducción ni la expansión de la población tendrían límites. Una vez abolida la escasez, también desaparecerían la propiedad privada, la familia, el Estado y la división del trabajo.

Marx imaginó que el fin de la escasez comportaría el fin de la historia. No fue capaz de darse cuenta de que ya había habido un mundo sin escasez —en las sociedades prehistóricas que él y Engels agruparon bajo la etiqueta de «comunismo primitivo»—. Los cazadores-recolectores tenían una carga menor de trabajo que la mayoría de los seres humanos de cualquier fase posterior, pero sus escasamente pobladas comunidades dependían por completo de la munificencia de la Tierra. Las catástrofes naturales podían erradicarlos en cualquier momento.

Marx no podía aceptar las limitaciones que los cazadores-recolectores pagaban como precio por su libertad. Así, llevado por la convicción de que los seres humanos estaban destinados a dominar la Tierra, insistió en que éstos podían conseguir liberarse del trabajo sin poner restricciones a sus deseos. Esto no era más que el regreso, en forma de utopía ilustrada, de la fantasía apocalíptica de los Hermanos del Espíritu Libre.

Los situacionistas, más aún que Marx, soñaron con un mundo —por citar las palabras de Vaneigem— sin «tiempo para el trabajo, el progreso y el rendimiento, la producción, el consumo y la programación». Se aboliría el trabajo y la humanidad sería libre de dejarse llevar por sus caprichos. Este sueño es deudor de Marx en buena medida, pero guarda aún mayor parecido con las fantasías de Charles François Fourier, el utópico francés de principios del siglo XIX. Fourier propuso que, en el futuro, la humanidad viviera en instituciones de corte monástico, los falansterios, en las que se practicaría el amor libre y nadie estaría obligado a trabajar. En la utopía de Fourier, la figura imperante es la del *Homo ludens*.

La utopía de los situacionistas es una versión de la de Fourier puesta al día, pero, en un lapso mental del que nunca parecieron darse cuenta, acababan encomendando la administración de esta sociedad sin trabajo a los comités de trabajadores. Ahora bien,

dichos comités no eran concebidos como órganos de gobierno, puesto que —según nos aseguraban— ningún gobierno sería necesario. Yendo aún más lejos que Fourier (que había propuesto que los niños hicieran el trabajo sucio), los situacionistas declararon que la automatización haría innecesario el trabajo físico. Sin escasez de trabajo, no habría necesidad alguna de conflicto. Al igual que en la visión utópica de Marx, el Estado acabaría desvaneciéndose.

Toda la confianza inquebrantable que los situacionistas tenían en el futuro se tornaba en sombrío pesimismo en lo que concernía al presente. Según ellos, se había llegado a una nueva forma de dominación en la que todo acto de disensión aparente se transformaba, de hecho, en una atracción mundial. La vida se había convertido en un espectáculo y ni siquiera los que organizaban el *show* podían escapar a él. Los movimientos de revuelta más radicales pasaban enseguida a ser parte de la actuación.

Por una ironía tantas veces repetida, eso es exactamente lo que les ocurrió a los situacionistas. Sus ideas resurgieron enseguida adoptando una nueva apariencia: la del nihilismo tan inteligentemente comercializado de las bandas de rock punk. A pesar de todas sus protestas, los situacionistas pasaron rápidamente a convertirse en un producto más del supermercado cultural.

La revolución que soñaron nunca llegó siquiera a vislumbrarse. Pero siempre hicieron gala de un convencimiento inamovible. Su pensador de más talento, Guy Debord, insistía al respecto: «Estamos ante un relevo inminente e inevitable [...] como el rayo, que no se ve sino cuando fulmina».* En la más pura tradición milenarista, Debord creía que unas fuerzas tenebrosas gobernaban el mundo, pero que su poder estaba a punto de diluirse de la noche a la mañana. Esa serenidad apocalíptica suya no duró. Quizás acabase cayendo en la cuenta de lo obviamente dis-

* Guy Debord, *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, Barcelona, Anagrama, 1999, págs. 100-101. (*N. del t.*)

paratadas que eran sus esperanzas de una revolución proletaria mundial contra la cultura de consumo. O puede que intervinieran factores de carácter más personal. El caso es que en 1984, el editor de Debord murió asesinado y, en 1991, su viuda trató de vender la empresa. Debord no sabía qué hacer. En un episodio memorablemente absurdo, este adversario inflexible del espectáculo acabó poniendo un anuncio de solicitud de un agente literario en el *Times Literary Supplement.* No se sabe si obtuvo respuesta. En cualquier caso, Debord firmó con una nueva editorial, Gallimard, y su obra consiguió una mayor difusión; pero su estado de ánimo no mejoró. Su afición de toda la vida a la bebida le indujo una creciente depresión. En 1994, a los 62 años, se pegó un tiro.

Los situacionistas y los Hermanos del Espíritu Libre están separados por siglos de distancia, pero su visión de las posibilidades humanas es la misma. Los seres humanos son dioses abandonados a su suerte en un mundo de oscuridad. Sus esfuerzos no son consecuencia natural de sus necesidades desmedidas, sino de la maldición de un demiurgo. Todo lo que se necesita para liberar a la humanidad del trabajo es derrocar a ese poder maligno. Esa visión mística es la verdadera fuente de inspiración de los situacionistas, como también la de todos aquellos que hayan soñado alguna vez con un mundo en el que los humanos puedan vivir sin limitaciones.

8

El mesmerismo y la nueva economía

Los mercados siempre han sido, parcialmente, producto de la imaginación, pero hoy lo son más que nunca. Las nuevas tecnologías hacen algo más que transmitir información. Alteran la conducta mediante la propagación de estados de ánimo. Así, no sólo se reciben las noticias más rápido que antes, sino que el es-

tado de ánimo que éstas crean se contagia con mucha mayor velocidad. Internet confirma algo que se sabía desde hace tiempo: que el mundo está gobernado por el poder de la sugestión.

En la Austria de finales del siglo XVIII y principios del XIX, Anton Mesmer mostró el profundo efecto que la sugestión hipnótica puede tener en el comportamiento humano. Ridiculizado en vida, Mesmer fue recordado a través del nombre que se le dio popularmente a la hipnosis: mesmerismo. Sesenta años después, Jean Charcot demostró la conexión entre la hipnosis y la histeria, y se convirtió en uno de los fundadores de la psiquiatría.

Los mercados financieros se mueven por contagio e histeria. Las nuevas tecnologías de las comunicaciones magnifican la sugestionabilidad. Mesmer y Charcot constituyen una mejor guía de la nueva economía que Hayek o Keynes.

9

Una teoría de la conciencia

En la prehistoria evolutiva, la conciencia surgió como efecto secundario del lenguaje. En la actualidad, es un subproducto de los medios de comunicación.

10

Recuerdos en las piedras

Los conservacionistas se lamentan de la desaparición de los entornos salvajes, pero las ciudades también son ecosistemas en peligro de extinción. Desde los tiempos del Neolítico, cuando empezaron a surgir por primera vez en lugares como Çatal Hüyük, en la actual Anatolia, las ciudades han sido escenarios en los que los humanos han recreado los rituales de los cazadores-recolectores. Los seres humanos no están hechos para el trabajo ince-

sante y las migraciones recurrentes que acompañan a la agricultura. Las ciudades se crearon, precisamente, como consecuencia del deseo de una existencia estable.

Los cazadores-recolectores están obligados a conocer su entorno local a fondo. Necesitan moverse libremente sobre el terreno para poder hacer un seguimiento de los cambios; pero no están obligados como los agricultores a desplazarse a nuevos territorios cuando agotan el terreno. Las vidas de los cazadores-recolectores se desarrollan en torno a un lugar del que nunca se van y que nunca cesan de explorar.

Todas las ciudades han sido nuevas alguna vez, pero son las ciudades viejas las que mejor calman la necesidad de una existencia estable. Iain Sinclair opina que las ciudades viejas guardan vestigios psíquicos de las distintas generaciones que han pasado por ellas:

> Las iglesias son sólo uno de los sistemas de energías, o unidades de conexión, que hay en el interior de la ciudad. También están los viejos hospitales, los palacios de justicia, los mercados, las prisiones, los conventos. [...] Cada iglesia es un recinto de fuerza, un blanco de todas las miradas, un lugar elevado que ejerce una influencia inadvertida en la marcha de los acontecimientos.

Las ciudades viejas son descendientes de una estirpe que se remonta al Laberinto de Knossos, en la Creta de la Edad de Bronce.

En las ciudades, las personas son sombras proyectadas por los espacios y no hay generación que dure lo que dura una calle. En las expansiones posturbanas descontroladas que están sustituyendo actualmente a las ciudades, las calles van y vienen con la misma celeridad que las personas que las transitan. A medida que las ciudades van siendo deconstruidas y convertidas en espacios para el tráfico, la vida sedentaria que llegaron a albergar se va desvaneciendo de la memoria.

11

El mito de la modernización

Hoy, todos somos modernizadores. No tenemos ni idea de lo que significa ser moderno, pero estamos convencidos de que es una garantía de futuro para todos nosotros.

Para los positivistas del siglo XIX, la modernidad suponía una nueva versión de medievalismo: una tecnocracia jerárquica en la que la ciencia reemplazaba a la religión. Para Marx y para los Webb, significaba una economía sin mercados ni propiedad privada. Para Francis Fukuyama, implica un mercado libre mundial y una democracia liberal universal. Cada una de esas visiones dispares ha sido considerada en su momento la esencia misma de la modernidad. Todas han resultado ser puras fantasías.

Creemos que el de modernidad es un concepto de las ciencias sociales, cuando, en realidad, es el último refugio de la idea de «moralidad». Los creyentes en la modernidad están convencidos de que, dejando a un lado los desastres naturales, la historia está del lado de los valores de la Ilustración. A fin de cuentas, eso es lo que significa ser moderno, ¿no?

La realidad es que hay muchos modos de ser moderno y otros muchos, también, de no serlo. No en vano, un número significativo de expresionistas estuvieron entre los primeros partidarios del nazismo, y Oswald Mosley* concedía entrevistas a la prensa sentado tras una mesa de escritorio futurista de acero negro. Los nazis estaban comprometidos con la transformación revolucionaria de la vida europea. Para ellos, modernizarse implicaba conquista racial y genocidio. Toda sociedad que utilice la ciencia y la tecnología sistemáticamente para alcanzar sus objetivos es moderna. Los campos de la muerte son tan modernos como la cirugía con láser.

* Líder histórico del fascismo británico (1896-1980). (*N. del t.*)

La idea de modernidad se caracteriza, además, por la creencia firme en que el futuro de la humanidad será secular. Pero no hay nada en la historia que pueda servir de base sobre la que fundamentar tal criterio. La secularización ha tenido lugar en unos pocos países europeos, como Inglaterra, Suecia e Italia. No hay indicios de ella en Estados Unidos. Entre los países islámicos, sólo Turquía cuenta con un Estado laico afianzado; en la mayoría, se está produciendo un auge del fundamentalismo. En la India, el nacionalismo hindú ha debilitado el Estado secular. En China y Japón, donde nunca se ha aceptado la concepción judeocristiana o islámica de religión, el secularismo carece prácticamente de sentido. A pesar de todo esto, los modernizadores del siglo XXI emplean el tono anticuado de Marx y de los positivistas: europeos del siglo XIX que confundieron sus expectativas de mira estrecha con leyes históricas universales.

Las teorías de la modernización son proyecciones pseudocientíficas de los valores de la Ilustración. No nos dicen nada acerca del futuro. Pero nos ayudan a entender el presente. Evidencian la pervivencia del poder de la creencia cristiana en que la historia es un drama moral, un relato de progreso o redención, en el que —aun con todo lo que sabemos de ella— la moral gobierna el mundo.

12

Al Qaeda

Los hombres que secuestraron aviones civiles y los utilizaron como armas para atacar Nueva York y Washington en septiembre de 2001 hicieron algo más que demostrar la vulnerabilidad de la mayor potencia mundial. Destruyeron toda una visión del mundo.

Hasta ese día, la creencia generalizada era la de que el mundo estaba experimentando una constante secularización. Pero

aquel 11 de septiembre, la guerra y la religión se mostraron más íntimamente ligadas entre sí de lo que nunca habían estado en la historia humana. Los terroristas eran soldados de infantería de una nueva guerra de religión.

Todos daban por sentado que el mundo estaba en paz. Todos los Estados se hallaban interconectados a través de una red mundial de mercados libres. Incluso el mayor de ellos —China— se estaba apuntando al capitalismo global. El libre comercio había convertido la guerra en algo obsoleto. Pero el World Trade Center acabó arrasado en medio de una nueva clase de guerra.

Todos asumían que la guerra significaba un conflicto entre Estados. A pesar de la evidencia de la guerra de guerrillas del siglo XX, persistía la idea de que si volviera la guerra algún día —y pocos eran los dispuestos a admitir que tal cosa pudiera ocurrir—, ésta sería un asunto entre ejércitos y gobiernos. Pero la red que coordinó los ataques a Washington y a Nueva York tenía más de corporación posmoderna que de ejército a la vieja usanza. Al Qaeda no recibía órdenes de ningún Estado: explotaba la debilidad de los Estados. Subproducto de la «globalización», logró privatizar el terrorismo y proyectarlo a escala mundial.

Todos aceptaban que, con la globalización, los «valores modernos» estaban en alza. Pero si por algo se caracteriza la globalización, es por el discurrir caótico de nuevas tecnologías. Si algún efecto general tiene, no es el de difundir los «valores modernos», sino el de consumirlos.

En tanto que hace un uso considerable de Internet, Al Qaeda es indudablemente «moderna»; pero utiliza Internet para repudiar la modernidad occidental. En la medida en que obtiene sus apoyos de redes de clanes, Al Qaeda encarna unas estructuras sociales «premodernas»; pero su rechazo de los «valores modernos» es expresión más de un acto de voluntad que de ninguna tradición o autoridad establecida. Es en ese peculiar sentido en el que Al Qaeda es «moderna».

Como organización «posmoderna» al servicio de valores «premodernos», Al Qaeda ha puesto entre interrogantes la idea misma de lo que significa ser moderno.

13

La lección de Japón

Decir que los seres humanos nunca podrán dominar la tecnología no significa que no puedan tener control sobre ella, sino que el grado de ese control no depende de su voluntad.

Varios países han tratado de cerrarse a la entrada de nuevas tecnologías. Durante una época, China renunció a los barcos de navegación transoceánica. Pero el caso japonés es único, puesto que comportó el rechazo deliberado y continuado de una tecnología moderna clave. Entre 1543 y 1879, Japón renunció a las armas de fuego y retornó a la espada. De contar con más pistolas y fusiles que ningún otro país en el mundo, pasó a eliminar esas armas casi por completo.

En el momento en que se embarcó en ese singular experimento, Japón disponía de varias ventajas nada habituales. Se hallaba aislado y todo apuntaba a que seguiría estándolo. Era una sociedad con un elevado nivel de cohesión. Tenía una clase dirigente perspicaz y clarividente, de la que también formaba parte un grupo estratégicamente situado —los samurais—, que tenía mucho que ganar con una política de vuelta a la espada. Todas estas condiciones hicieron posible que Japón renunciara a las armas de fuego durante siglos.

Durante su época de aislamiento, Japón no se estancó. Si bien se cerró a los cañones y a las pistolas, produjo numerosas innovaciones técnicas propias: un nuevo tipo de arado de doble hoja, una plantadora de patatas con rueda de puntas y una nueva clase de máquina desmalezadora, por ejemplo. En muchos sentidos, el desarrollo del país fue igual o mayor que el de los

países occidentales de entonces: en las ciudades, la salud pública era mejor y el servicio postal estaba más desarrollado. A lo largo de todo ese tiempo en el que se mantuvo aislado, en Japón hubo innovación técnica, pero fue lenta y poco sistemática, y puesta al servicio de un modo de vida tradicional. Según Noel Perrin:

> En la misma época en que se reunía el Congreso Continental en Filadelfia, los caballeros con armadura seguían moviéndose a sus anchas por las calles de Tokio y Kagoshima, pero una carta o un envío de almácigos viajaban varias veces más rápido entre estas dos ciudades que entre Filadelfia y Savannah.

Los gobernantes japoneses fueron capaces de impedir la entrada de las tecnologías modernas que suponían una amenaza para su paz porque el país disponía de la opción del aislamiento. Cuando el comodoro Perry llegó a bordo de sus «navíos negros» en 1853, los dirigentes de Japón se dieron cuenta de que el país tenía que cambiar de rumbo. Al llegar la primera década del siglo XX, ya contaba con una armada moderna, capaz de destruir la flota imperial rusa en la batalla de Tsushima, la primera vez en la historia que una potencia europea moderna era derrotada por un pueblo asiático.

El país que renuncia a la tecnología se convierte en presa fácil de los que no lo hacen. Como mucho, alcanzará a lograr la autosuficiencia a la que aspira y, en el peor de los casos, correrá la misma suerte de los tasmanios. No hay manera de escapar de un mundo de Estados predatorios.

14

Rusia, en vanguardia

Los rusos siempre han identificado ser modernos con ser como «Occidente». El resultado ha sido que siempre han tenido que servirse de los restos del pasado no occidental de Rusia.

Los bolcheviques de Lenin fueron los más metódicos de los occidentalizadores rusos. Su meta era la reorganización de la agricultura siguiendo el modelo de una fábrica occidental del siglo XIX. El afán industrializador posterior destruyó la agricultura rusa. Durante la última época zarista, Rusia era el principal exportador mundial de cereales. Bajo el sistema soviético, el suministro de alimentos del país pasó a depender de la producción de los pequeños huertos que cultivaban los antiguos campesinos. El resultado final de la modernización comunista fue el retorno de los rusos a la agricultura de subsistencia.

Alguien pudo pensar que este experimento no volvería a repetirse. Pero a la caída del régimen soviético, el gobierno de Yeltsin —bajo la fuerte influencia de los organismos transnacionales occidentales— adoptó de nuevo un modelo occidental. Se recurrió a la llamada «terapia de choque» para importar a Rusia un mercado libre de corte anglosajón. En el estado en el que se encontraba el enorme cinturón fabril y militar que era la industria rusa, aquello resultó imposible. Mientras, la economía del país se hundió en una profunda depresión. La mayoría de los habitantes del campo (y muchos habitantes de las ciudades) se salvaron del hambre gracias a las pequeñas parcelas que explotaban en régimen de minifundio.

Todos los intentos de modernizar Rusia tomando como base algún modelo occidental han fracasado. Eso no significa que Rusia no sea moderna. Todo lo contrario: ha sido precursora de lo que puede acabar mostrándose como la forma más avanzada de capitalismo. De las cenizas del Estado soviético ha surgido una economía hipermoderna: un anarcocapitalismo basado en la mafia que se está expandiendo por todo Occidente. La globalización del crimen organizado ruso se está produciendo en un momento en el que las industrias ilegales —las de la droga, la pornografía, la prostitución, el ciberfraude y otras por el estilo— constituyen los auténticos sectores en crecimiento de las economías más avanzadas. El anarcocapitalismo ruso da múltiples síntomas de estar sobrepasando al capitalismo occidental en esta nueva fase de desarrollo.

Escenario, con anterioridad, de numerosos proyectos fallidos de occidentalización, Rusia se halla, en la actualidad, a la vanguardia de la modernización en Occidente.

15

Los «valores occidentales»

Tras el colapso del comunismo, la mayoría de los rusos no deseaban otra cosa que unirse a «Occidente». Como recompensa, se les dispensó un trato peor que el obtenido por las potencias del Eje al finalizar la segunda guerra mundial.

Desde que renegó del maoísmo —en un intento de rehacer el país a imagen del modelo soviético, es decir, de un modelo occidental— China ha despreciado todo asesoramiento occidental. Esto le ha valido toda clase de agasajos de Occidente, donde se la considera un paraíso de estabilidad económica y de buen gobierno.

Japón fue el primer país no occidental en modernizarse, pero, a pesar de ello, ha seguido manteniéndose radicalmente «antioccidental» hasta el momento. La proporción de la población reclusa japonesa respecto a la población total es muy inferior a la de cualquier país occidental (siendo, aproximadamente, la veinteava parte de la de Estados Unidos). Es obvio que los japoneses tienen todavía que adoptar los valores occidentales.

16

La guerra del futuro

Para entender las guerras del siglo XXI, hay que olvidarse de los conflictos ideológicos del siglo XX y leer a Malthus. Las gue-

rras del futuro serán debidas a la lucha por unos recursos naturales cada vez más reducidos.

La guerra genocida entre hutus y tutsis en Ruanda tuvo diversas causas, entre las que ocupó un lugar destacado la deformación de las culturas tribales del país llevada a cabo por sus antiguos dirigentes coloniales belgas. Pero también fue, en parte, un conflicto motivado por el agua. Según E. O. Wilson:

> A primera vista, se podría tener la impresión (y así fue recogido por los medios de comunicación) de que la catástrofe ruandesa fue consecuencia de una rivalidad étnica desbocada. Eso es verdad sólo en parte. Hubo una causa más profunda, de origen medioambiental y demográfico. Entre 1950 y 1994, la población de Ruanda, favorecida por una mejora sanitaria y el aumento temporal del suministro de alimentos, se multiplicó por más de tres, pasando de 2,5 millones de habitantes a 8,5 millones. En 1992, el país evidenció el índice de crecimiento demográfico más elevado del planeta, con una media de 8 hijos por mujer. [...] aunque la producción total de alimentos aumentó espectacularmente durante ese período, se vio rápidamente sobrepasada por el crecimiento poblacional. [...] La producción de cereal *per cápita* cayó hasta la mitad entre 1960 y el principio de la década de 1990. La extracción de agua era tan excesiva que los hidrólogos declararon Ruanda uno de los veintisiete países afectados por una sobreexplotación grave del agua. Los soldados adolescentes de los hutus y de los tutsis se propusieron solucionar el problema demográfico por la vía más directa.

No cometamos el error de creer que sólo los pobres libran guerras motivadas por la escasez. La abundancia de los países más ricos depende del mantenimiento de su control sobre los recursos naturales. En el Asia central, por ejemplo, se ha reanudado el Gran Juego: allí las grandes potencias rivalizan hoy por el control del petróleo como lo hicieran en el siglo XIX. Las poblaciones pobres y en rápido crecimiento del golfo Pérsico necesitan unos precios del crudo cada vez más elevados para sobrevivir. Al mismo tiempo, los países ricos necesitan que el precio del ba-

rril se mantenga estable (o, incluso, descienda) para seguir prosperando. El resultado de todo esto es un conflicto maltusiano clásico.

La guerra fría fue una riña familiar entre ideologías occidentales. Con independencia de las connotaciones adicionales que puedan tener, las guerras futuras serán guerras de escasez. Serán libradas por los ejércitos sin Estado de los pobres militantes contra los Estados modernos del mundo y, con toda seguridad, causarán una inmensa destrucción. Es muy posible que en el futuro, cuando echemos la vista atrás, acabemos añorando la «paz» que reinaba en el siglo XX.

17

La guerra como juego

Recordando una estación de ferrocarril inglesa durante la primera guerra mundial, Bertrand Russell escribió que estaba «abarrotada de soldados, borrachos casi todos, acompañados la mitad de ellos por prostitutas también bebidas y, la otra mitad, por sus esposas o sus novias, desesperados todos ellos, henchidos de temeridad, enloquecidos». Esa clase de experiencias fueron las que impulsaron a Russell a revisar su perspectiva sobre la naturaleza humana: «Yo suponía que la mayoría de las personas preferían el dinero a cualquier otra cosa, pero me di cuenta de que aún les gustaba más la destrucción».

Russell tuvo esa revelación tras alcanzar a ver una verdad no admitida en su filosofía racionalista. Él creía que la realización personal estribaba en el amor, en la búsqueda de la verdad y en el trabajo encaminado a lograr un mundo mejor. Lo que vio en los soldados que partían era que, para la humanidad corriente, la felicidad no se encuentra en ninguna de esas cosas, sino en el desesperado juego de la guerra, un juego en el que se pierde el mundo de vista.

La guerra y el juego han estado vinculados desde hace mucho tiempo. En la Grecia homérica, *agón* designaba tanto la rivalidad del deporte como el combate mortal de la guerra. Ambos son juegos y —salvo por la gloria que se asocia al triunfo o a la muerte— ninguno tiene un fin más allá de sí mismo. En la época homérica y presocrática, según ha escrito Spariosu, el *agón* era un principio cósmico que gobernaba «las transacciones entre los héroes, entre los dioses, entre hombres y dioses y entre los mortales y la Moira [el destino]». La *Ilíada* es la historia de un juego de guerra escenificado por los mortales para diversión de los dioses. En los *Fragmentos* de Heráclito, el propio mundo es «un niño que juega con los dados; el reino es de un niño».*

Las guerras no se libran por aburrimiento. Surgen de las enemistades étnicas y religiosas, de la competencia por el comercio y el territorio, de la lucha a vida o muerte por unos recursos escasos. Pero una vez en marcha, la guerra suele ser aceptada como una liberación. Al igual que la tiranía, promete cortar la cuerda que amarra al común de los mortales a sus tareas cotidianas. Como en el caso de la tiranía, la promesa es fraudulenta, pero hace posible la disolución del mundo laboral y el abandono de sus agotadas esperanzas y vacuas obligaciones durante un tiempo. Si la guerra es motivo de celebración, es debido a que para buena parte de la humanidad representa un sueño de libertad.

La *Ilíada* es un canto a la muerte en combate. A diferencia de Homero, nosotros somos incapaces de admitir el vínculo existente entre guerra y juego. Pero la guerra sigue siendo un juego. Para los aburridos consumidores de las ricas sociedades posmilitares, se ha convertido en una forma más de entretenimiento. La otra guerra, la de verdad, es más bien como el fumar: un hábito de los pobres.

* Heráclito, *Fragmentos*, Buenos Aires, Aguilar, 1973, pág. 125. (*N. del t.*)

18

Otra utopía más

Es posible soñar con un mundo en el que la población humana, considerablemente reducida, viva en un paraíso parcialmente restaurado, en el que se haya abandonado la agricultura y se hayan restituido los desiertos verdes a la Tierra, en el que sus habitantes humanos estén definitivamente establecidos en las ciudades, emulando la noble ociosidad de los cazadores-recolectores, y en el que sus necesidades estén satisfechas gracias a nuevas tecnologías que apenas dejan huella en la Tierra; un mundo en el que la vida está dedicada a la curiosidad, el placer y el juego.

Técnicamente, un mundo así no es en absoluto imposible. Las nuevas tecnologías pueden revertir las leyes de la termodinámica, pero pueden también ser más inocuas para la Tierra que las viejas tecnologías. Los microchips permiten que la tecnología se desmaterialice en parte y, consecuentemente, no precise de un uso tan intensivo de los recursos energéticos. La energía solar hace posible que ese consumo energético se descarbonice parcialmente, lo cual reduce su impacto medioambiental. James Lovelock ha sugerido el uso de la energía nuclear como modo de contrarrestar el calentamiento global. E. O. Wilson ha propuesto un papel para los alimentos modificados genéticamente en un programa a gran escala de conservación y de control de la población.

Esa utopía verde de alta tecnología, en la que un número reducido de seres humanos viviría feliz y en armonía con el resto de la vida, es científicamente factible, pero humanamente inimaginable. Si algo así llega alguna vez a producirse, no será por mediación de la voluntad del *Homo rapiens.*

Mientras la población continúe creciendo, el progreso consistirá en trabajar incansablemente para no quedarse a la zaga del aumento demográfico. El único modo de que la humanidad

pueda poner coto a los esfuerzos de su trabajo es poniendo coto a su número. Pero cualquier intento de limitación de la población humana suele chocar frontalmente con necesidades humanas poderosas. Para los kurdos y los palestinos, tener muchos hijos es una estrategia de supervivencia. Allí donde hay comunidades atrapadas en un conflicto sin solución, las tasas de natalidad elevadas constituyen un arma. En un futuro que, siendo realistas, podemos ya entrever, habrá múltiples conflictos de esa clase. Sólo una autoridad global dotada de poderes draconianos y de una determinación inquebrantable podría hacer cumplir una política de crecimiento demográfico cero. Pero nunca ha existido tal autoridad... y nunca existirá.

Pero... ¿y si se produjera un cambio de nuestro lugar en el mundo sin que nadie lo hubiera planificado? ¿Y si nuestras intenciones de cara al futuro fueran movimientos en el tablero de un juego del que nosotros sólo somos jugadores de paso?

19

La evolución poshumana

Hace casi cincuenta años, Samuel Butler escribió: «Tenemos la sensación de ser nosotros mismos los que creamos nuestros propios sucesores [...] dotándolos de un mayor poder y proporcionándoles, a través de toda clase de ingeniosos artilugios, esa capacidad autorreguladora y automatizada que sea para ellos lo que el intelecto ha sido para la especie humana».

Los seres humanos no son más dueños de las máquinas de lo que lo son del fuego o de la rueda. Las formas de vida e inteligencia artificial que están construyendo hoy eludirán el control humano igual que lo han hecho las formas de vida de origen natural. Puede que incluso lleguen a sustituir a sus creadores.

Las formas de vida natural no tienen ninguna ventaja evolutiva intrínseca sobre los organismos que empezaron su vida

como artefactos. Adrian Woolfson ha escrito que «no es en modo alguno cierto que los seres vivos construidos a partir de materiales biológicos naturales estén más capacitados para competir que sus rivales sintéticos (cuyo diseño no ha sido configurado por la historia)». Es posible que la evolución digital —la selección natural entre los organismos virtuales en el ciberespacio— esté ya en marcha. Puede que no pase mucho tiempo antes de que las centralitas telefónicas empiecen a ser gestionadas mediante *software* vivo. Pero el nuevo entorno virtual no es más controlable que el mundo natural. Según Mark Ward, «en cuanto se entrega un sistema a un *software* vivo y con capacidad de reproducción, ya no hay vuelta atrás posible».

Bill Joy, uno de los arquitectos de los microprocesadores, se hace eco del temor a que los seres humanos puedan acabar siendo suplantados por máquinas: «[...] actualmente, y dada la perspectiva de que en unos treinta años existan ya ordenadores de nivel humano, surge un nuevo interrogante: ¿no estaremos trabajando para crear herramientas que hagan posible la construcción de la tecnología que acabe reemplazando a nuestra especie? Si me preguntan cuál es la sensación que eso me produce, les responderé que una gran intranquilidad». Aunque condena su forma de actuar, Joy cita a Theodore Kaczynski, el Unabomber, quien escribiera acerca de la desesperación que le producía el hecho de que los seres humanos se vieran «reducidos al estatus de animales domésticos».

La posibilidad de que la humanidad sea sustituida por sus propios artefactos supone una curiosa perspectiva de futuro. Pero ¿podrían ser los descendientes sumamente evolucionados de los artilugios humanos más destructivos con las demás formas de vida que los propios seres humanos? Los humanos podrían encontrarse pronto en un entorno empobrecido distinto a cualquier otro en el que jamás hayan vivido. Será casi inevitable que traten de remodelarse a sí mismos para adaptarse. Posiblemente, los bioingenieros intentarán extirpar (con la mejor de las intenciones) los genes humanos portadores de la biofilia, el sen-

timiento instintivo hacia el resto de seres vivos que vincula a los seres humanos con su hogar evolutivo.

Lo único que podrá prosperar en el mundo que la expansión humana incontrolada está generando será una raza de ex humanos. Si los seres humanos fuesen desplazados por las máquinas y empujados como los actuales cazadores-recolectores hacia los límites del mundo, ¿correrían acaso peor suerte?

20

El alma en la máquina

Quienes temen a las máquinas conscientes se sienten así porque creen que la conciencia es el rasgo más valioso de los seres humanos, y porque tienen miedo de todo aquello que no puedan someter a su voluntad. Les asusta el posible desarrollo de máquinas conscientes por el mismo motivo que pretenden ser los amos de la Tierra.

Cuando las máquinas escapen al control humano, harán algo más que tornarse conscientes. Se convertirán en seres espirituales y su vida interior no estará más limitada por el pensamiento consciente que la nuestra. No sólo pensarán y tendrán emociones, sino que desarrollarán también los errores y los engaños que acompañan a la autoconciencia.

Las máquinas pensantes tendrán seguramente sus propios lenguajes. No serán lenguajes artificiales, transmisores exclusivamente de los pensamientos conscientes de sus creadores, sino lenguas naturales, ricas y crípticas en no menor medida que las nuestras. Las lenguas naturales contienen más significado del que sus hablantes puedan llegar nunca a expresar. Las lenguas vernáculas de las máquinas serán pronto más elocuentes que los lenguajes artificiales de los humanos.

El esperanto nació con la intención de convertirse en un medio transparente para nuestros pensamientos; pero si en algún

momento llegara a estar tan extendido como el inglés, se volvería igual de impenetrable. Del mismo modo, las inteligencias artificiales que estamos diseñando actualmente evolucionarán hasta hablar entre sí —y con nosotros— en modos y formas que nadie capte por completo. Al igual que nosotros, llegará un momento en el que las máquinas parlantes del futuro se den cuenta de que dicen más de lo que puedan alcanzar jamás a comprender.

Todo el mundo se pregunta si las máquinas llegarán algún día a ser capaces de pensar como los humanos. Pocos son los que se preguntan si las máquinas llegarán nunca a pensar como los gatos o los gorilas, o como los delfines o los murciélagos. Los científicos que investigan la vida extraterrestre se plantean continuamente la posibilidad de que el hombre no esté solo en el universo. Dedicarían mejor su tiempo a comunicarse con el número cada vez más reducido de sus parientes animales.

Descartes describió a los animales como máquinas. El gran pensador por excelencia se habría aproximado más a la verdad si se hubiera descrito también a sí mismo como una máquina. La conciencia es, posiblemente, el atributo humano que las máquinas pueden reproducir con mayor facilidad. Puede que sea en dicha capacidad para la conciencia en lo que los seres humanos y las máquinas que están actualmente diseñando más se asemejen.

El mundo digital fue inventado como una extensión de la conciencia humana, pero pronto la trascendió. En el futuro, el mundo digital sobrepasará incluso las mentes de las máquinas. No hay mente que pueda captar el universo virtual creado por la World Wide Web. Según George Dyson, «jamás se podrá trazar el mapa completo de ningún universo digital». Las nuevas tecnologías están creando una nueva jungla inexplorada, un territorio por el que los seres humanos pueden deambular sin llegar nunca a comprenderlo. La aparición de esa jungla virtual no compensa la pérdida de la jungla terrenal que los seres humanos están destruyendo, pero se le parece en el sentido de que tam-

bién les resulta incognoscible. La nueva jungla es una senda que conduce más allá de las fronteras del mundo humano. Tal y como han escrito Margulis y Sagan: «Se revela así el significado gaiano de tecnología, entendida como un fenómeno mediado por los humanos pero no humano, cuyas aplicaciones suponen la expansión de la influencia de todo tipo de vida sobre la Tierra, y no sólo la de la humanidad».

A medida que las máquinas evolucionen, tendrán también almas —por utilizar una expresión muy anterior al cristianismo—. En palabras de Santayana: «El espíritu en sí no es humano; puede brotar en cualquier vida; puede desvincularse de cualquier provincianismo; del mismo modo que existe en todas las naciones y religiones, también puede existir en todos los animales y ¿quién sabe en qué múltiples seres todavía no imaginados y en medio de qué mundos?».

Los animistas han creído a lo largo de toda la historia y la prehistoria que la materia está llena de espíritu. ¿Por qué no aceptar de buen grado la prueba viviente de esa antigua fe?

Capítulo 6

TAL Y COMO ES

[...] si la verdad de este mundo existe, seguro que no es humana.

Joseph Brodsky

1

Los consuelos de la acción

En su novela *Nostromo,* Joseph Conrad escribió: «La acción resulta consoladora. Es enemiga del pensamiento y amiga de las ilusiones halagadoras».

Aquellos para quienes la vida significa acción, perciben el mundo como un escenario sobre el que representar sus sueños. En los últimos cientos de años, la religión ha decaído, pero nosotros no hemos estado menos obsesionados con la idea de imprimir un sentido humano a las cosas. La actitud dominante ante la vida ha sido un idealismo secular de escasa enjundia, gracias al cual el mundo ha pasado a ser considerado algo que había que rehacer a nuestra propia imagen. La idea de que el objetivo de la vida no es la acción, sino la contemplación, ha desaparecido casi por completo.

Quienes se esfuerzan en cambiar el mundo se ven a sí mismos como figuras nobles, incluso trágicas. Pero la mayoría de los que trabajan en la mejora del mundo no son rebeldes luchando contra el orden establecido. Buscan consuelo para una verdad que su debilidad no les permite soportar. En el fondo, su fe en que el mundo puede ser transformado a través de la voluntad humana es una negación de su propia mortalidad.

Wyndham Lewis se refirió a la idea de progreso con el apelativo de «culto al tiempo»: la creencia de que las cosas son valio-

sas no en función de lo que son, sino de lo que pueden llegar a ser algún día. En realidad, se trata de todo lo contrario. El progreso promete liberarnos del tiempo; nos da esperanzas de que, en medio del vertiginoso ascenso de nuestra especie, podamos de algún modo salvarnos del olvido.

La acción preserva un sentimiento de identidad propia que la reflexión disipa. Cuando trabajamos en el mundo, sentimos una aparente solidez. La acción nos consuela de nuestra inexistencia. No es el soñador ocioso el que huye de la realidad, sino las mujeres y los hombres prácticos los que recurren a una vida de acción para refugiarse de la insignificancia.

Actualmente, la vida buena significa hacer pleno uso de la ciencia y de la tecnología, sin sucumbir a la ilusión de que puedan hacernos personas libres, capaces de raciocinio o, siquiera, cuerdas. Significa buscar la paz sin esperar un mundo sin guerra. Significa apreciar la libertad, aun sabiendo que no es más que un espacio intermedio entre la anarquía y la tiranía.

La vida buena no se encuentra en los sueños de progreso, sino en los momentos en que se afrontan contingencias trágicas. Hemos sido educados en religiones y filosofías que niegan la experiencia de la tragedia. ¿Somos capaces de imaginar una vida que no esté fundada sobre los consuelos de la acción? ¿O somos tan dejados y burdos como para no poder siquiera soñar en la posibilidad de una vida sin ellos?

2

El progreso de Sísifo

Nada hay más ajeno a la época actual que la ociosidad. Si nos concedemos una pausa en nuestro trabajo, siempre es a condición de retomarlo más adelante.

La excelente consideración que el trabajo tiene entre nosotros es aberrante. Pocas culturas han llegado nunca a compartir

semejante aprecio. De hecho, durante toda la prehistoria y la mayor parte de la historia, el trabajo ha sido algo indigno.

Entre los cristianos, sólo los protestantes han llegado a creer que el trabajo esté ligado a la salvación. El trabajo y la oración de la cristiandad medieval se alternaban con las festividades. Los antiguos griegos buscaban la salvación en la filosofía, los indios, en la meditación, los chinos, en la poesía y en el amor a la naturaleza. Los pigmeos de las selvas tropicales africanas —actualmente, casi en extinción— sólo trabajan para satisfacer las necesidades del día y pasan inactivos la mayor parte de sus vidas.

El progreso desprecia la ociosidad. El trabajo necesario para liberar a la humanidad es ingente. De hecho, es ilimitado, ya que en el momento mismo en que se alcanza un determinado nivel de éxito, empieza a aflorar otro nuevo. Obviamente, no se trata más que de un espejismo. Pero lo peor del progreso no es que sea una mera ilusión: lo peor es que es interminable.

En la mitología griega, Sísifo se esforzaba por empujar una piedra para que rodase hasta la cima de una colina, desde donde volvía a caer rodando ladera abajo. Robert Graves nos cuenta así su historia:

> Hasta ahora no ha logrado hacerlo. En cuanto está a punto de alcanzar la cumbre, se ve obligado a retroceder por el peso de la malvada piedra, que vuelve a caer, dando saltos, hasta abajo del todo; y allí, abatido por el cansancio, la recoge y tiene que empezar de nuevo, aunque el sudor baña sus brazos y sus piernas, y una nube de polvo se alza sobre su cabeza.*

Para los antiguos, el trabajo sin fin era el sello distintivo de un esclavo. Los trabajos de Sísifo son un castigo. Trabajando en aras del progreso nos sometemos a una labor no menos servil.

* Robert Graves, *Los mitos griegos*, Barcelona, Ariel, 1984, pág. 74. (*N. del t.*)

3

Jugar con el destino

Los jugadores profesionales apuestan por el placer de jugar. Para quienes pescan por placer, el mejor pescador no es el que captura más peces, sino el que más disfruta pescando. El sentido del juego es que el juego no tiene ningún sentido.

¿Cómo puede haber juego en un momento en el que nada tiene sentido si no conduce a algo? Para nosotros, la vida del *Homo ludens* carece de propósito. En su lugar, y dado que el juego está fuera de nuestro alcance, nos hemos dado a una vida de trabajo carente de propósito alguno. Nuestro destino es trabajar como Sísifo.

Pero ¿tenemos algún modo de hacer más lúdicos nuestros esfuerzos? En el momento presente, concebimos la ciencia y la tecnología como medios que nos permiten dominar el mundo. Pero ese yo que lucha por dominar el mundo no es más que una apariencia superficial. Las nuevas tecnologías que no cesan de brotar a nuestro alrededor pueden parecernos invenciones al servicio de nuestros fines, pero tanto ellas como nosotros no somos más que movimientos de un juego sin final.

La tecnología no obedece voluntad alguna. ¿Podemos nosotros jugar con ella sin empeñarnos en dominarla?

4

Vuelta atrás

Buscar un sentido a la vida puede resultar una terapia útil, pero no tiene nada que ver con la vida del espíritu. La vida espiritual no es una búsqueda de sentido, sino una liberación de todo significado.

Platón creía que el fin de la vida era la contemplación. La acción tenía valor únicamente en tanto que posibilitaba la contemplación; pero la contemplación suponía para él la comunión íntima con una idea humana. Como otros muchos pensadores místicos, Platón consideraba que el mundo que nos revelaban los sentidos era el reino de las sombras. Los valores eran las auténticas realidades. A través de la contemplación, Platón buscaba la unión con el valor supremo: el Bien.

Para Platón, al igual que para los cristianos que lo siguieron, la realidad y el Bien era una única cosa. Pero el Bien es una disposición provisional de la esperanza y del deseo, no la verdad de las cosas. Los valores no son más que necesidades humanas, o las necesidades de otros animales, convertidas en abstracciones. Como bien señala George Santayana, carecen de realidad propia:

> Todos los animales tienen, en su interior, un principio mediante el que distinguen el bien del mal, puesto que ciertos actos y circunstancias favorecen su propia existencia y bienestar, mientras que otros los dificultan. El conocimiento de sí mismos, combinado con un mínimo de experiencia acerca del mundo, permiten, pues, establecer fácilmente el criterio socrático de valores natural e inevitable para cualquier hombre o cualquier sociedad. Cada sociedad desentraña esos valores en función de su inteligencia y los defiende en función de su vitalidad. Pero ¿cómo se puede siquiera soñar que la vida espiritual tenga que ver lo más mínimo con la afirmación de tales valores humanos y locales, o con la suposición de que tengan una naturaleza divina especial o estén destinados a regir el universo para siempre?

Por medio del ayuno, la concentración y la oración, los místicos se aíslan del mundo cambiante de los sentidos con el propósito de alcanzar una realidad atemporal. Muchas veces encuentran lo que buscan, pero no son más que sombras chinescas, arabescos de sus propias ansiedades, proyectados sobre una pantalla interior. Acaban como empezaron, atascados en un tiempo personal de recuerdo y arrepentimiento.

En los tiempos modernos, las ansias inmortales de los místicos se expresan a través del culto a la actividad incesante. Progreso infinito... tedio infinito. ¿Hay algo más deprimente que la perfección de la humanidad? La idea del progreso no es más que el ansia de inmortalidad con un toque tecno-futurista. No es aquí donde se puede encontrar la cordura, ni tampoco en las eternidades apolilladas de los místicos.

Los demás animales no suspiran por una vida inmortal. Ya la tienen. Incluso los tigres enjaulados viven su vida sin tener apenas conciencia del tiempo. Los seres humanos no pueden alcanzar ese momento interminable. Sólo pueden tomarse un respiro del tiempo cuando —como Odiseo, que rechaza la oferta que le hace Calipso de una vida eterna en una isla encantada para poder regresar a su amado hogar— dejan de soñar con la inmortalidad.

La contemplación no es la calma deseada de los místicos, sino la rendición voluntaria a momentos que nunca se repetirán. Cuando renunciamos a esas ansias nuestras tan humanas, damos la espalda a lo mortal. Los verdaderos objetos de contemplación no son las esperanzas morales ni los sueños místicos, sino los hechos sin fundamento.

5

Ver, simplemente

Los demás animales no necesitan propósito alguno en su vida. Siendo, como es, una contradicción para sí mismo, el animal humano no puede vivir sin uno. ¿Tan inconcebible nos resulta que el objetivo de la vida sea sencillamente ver?

LECTURAS ADICIONALES

1. Lo humano

Jacques Monod, *Chance and Necessity*, Londres, Collins, 1971 (trad. cast.: *El azar y la necesidad*, Barcelona, Tusquets, 1981).

E. O. Wilson, *Consilience: The Unity of Knowledge*, Londres, Abacus, 1998 (trad. cast.: *Consilience: la unidad del conocimiento*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999). En esta obra se habla de la «era eremozoica» y se incluye una crítica contundente a la creencia según la cual los seres humanos están exentos de los procesos que gobiernan las vidas de todos los demás animales.

Para un panorama general de las controversias científicas en torno a la última extinción masiva, véase M. Benton, «Scientific Methodologies in Collision: A History of the Study of the Extinction of the Dinosaurs», *Evolutionary Biology*, vol. 24, 1990.

E. O. Wilson, *In Search of Nature*, Londres, Penguin Books, 1998.

Jared Diamond, *The Rise and Fall of the Third Chimpanzee*, Londres, Vintage, 1992 (trad. cast.: *El tercer chimpancé*, Madrid, Espasa-Calpe, 1994).

Sobre el colapso demográfico ruso, véase mi libro *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism*, Londres y Nueva York, Granta Books y New Press, 1998 (trad. cast.: *Falso amanecer: los engaños del capitalismo global*, Barcelona, Paidós, 2000).

Sobre las proyecciones de crecimiento de la población, véase el informe de un centro austriaco, el International Institute for Applied Systems Analysis, citado en «Ageing Planet», *Guardian*, 2 de agosto de 2001.

Reg Morrison, *The Spirit in the Gene: Humanity's Proud Illusion and the Laws of Nature*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1999. El propio Morrison cree que la población no llegará siquiera a alcanzar la cifra de la proyección más a la baja ofrecida por la ONU para 2050 (7.700 millones de habitantes).

James Lovelock, *Gaia: The Practical Science of Planetary Medicine*, Londres, Gaia Books, 1991. Este libro contiene una exposición canónica de la ciencia de la geofisiología.

Lynn Margulis, *The Symbiotic Planet: A New Look at Evolution*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1998.

Acerca de los efectos del cambio climático sobre países como Bangladesh, véase el informe del Panel Intergubernamental sobre el Cambio Climático de las Naciones Unidas en el *Independent* del 14 de noviembre de 2000.

Se pueden ver interpretaciones epidemiológicas de la historia en Hans Zinsser, *Rats, Lice and History*, Nueva York, Bantam, 1935; William McNeill, *Plagues and Peoples*, Harmondsworth, Penguin, 1979 (trad. cast.: *Plagas y pueblos*, Madrid, Siglo XXI, 1984); Michael B. A. Oldstone, *Viruses, Plagues and History*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

Thomas Malthus, *An Essay on the Principle of Population*, edición de Anthony Flew, Harmondsworth, Penguin, 1970 (trad. cast.: *Ensayo sobre el principio de la población*, Tres Cantos, Akal, 1990).

Report from Iron Mountain on the Possibility and Desirability of Peace, con material introductorio de Leonard C. Lewin, Harmondsworth, Penguin, 1968. El informe era una broma y Lewin, su autor.

Bill Joy, «Why the Future Doesn't Need Us», *Wired*, abril de 2000.

Véase una descripción del mayor programa encubierto de armas biológicas del siglo XX hecha por uno de sus directores en la antigua Unión Soviética en Ken Alibek (con Stephen Handleman), *Biohazard*, Londres, Arrow Books, 2000.

Ivan D. Illich, *Energy and Equity*, Londres, Calder and Boyars, 1974 (trad. cast.: *Energía y equidad*, Barcelona, Barral, 1974).

Véase una imagen poética del lugar que ocupa el automóvil en la vida contemporánea en Heathcote Williams, *Autogeddon*, Londres, Jonathan Cape, 1991.

Brian J. Ford, *Sensitive Souls: Senses and Communication in Plants, Animals and Microbes*, Londres, Warner Books, 1999.

Lynn Margulis y Dorion Sagan, «Marvellous Microbes», *Resurgence*, n.º 206, mayo-junio de 2001.

Bertrand Russell, *The Scientific Outlook*, Londres, George Allen and Unwin, 1931 (trad. cast.: *La perspectiva científica*, Barcelona, Ariel, 1981).

Paul Feyerabend, *Against Method*, Londres, New Left Books, 1975 (trad. cast.: *Contra el método*, Barcelona, Ariel, 1989). Véase un demoledor y ocurrente ataque a la filosofía de la ciencia de Popper en Feyerabend, «Trivializing Knowledge: Comments on Popper's Excursions into Philosophy», en *Farewell to Reason*, Londres y Nueva York, Verso, 1987 (trad. cast.: *Adiós a la razón*, Madrid, Tecnos, 1987). Véase el contexto social e histórico de los descubrimientos científicos en Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, Londres y Nueva York, Prentice-Hall, 1993 (trad. cast.: *Nunca hemos sido modernos*, Madrid, Debate, 1993), cap. 1.

Paul Feyerabend, *Conquest of Abundance: A Tale of Abstraction versus the Richness of Being*, Chicago y Londres, University of Chicago

Press, 1999, especialmente las págs. 131-160 (trad. cast.: *La conquista de la abundancia: la abstracción frente a la riqueza del ser*, Barcelona, Paidós, 2001).

Julian Barbour, *The End of Time*, Londres, Phoenix, 1999.

Sobre Sócrates, véase E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley y Londres, University of California Press, 1951, pág. 195 (trad. cast.: *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 2001).

Sobre el chamanismo, véase Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Londres y Nueva York, Routledge and Kegan Paul, 1972 (trad. cast.: *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2001). Véase la influencia de las prácticas chamánicas en Sócrates y Platón en Dodds, cap. 5.

La idea de los memes aparece en Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1990 (trad. cast.: *El gen egoísta*, Barcelona, Salvat, 2000). El prefacio de Robert Trivers trata sobre la posibilidad de que la evolución favorezca los errores útiles.

Bernd Heinrich, *Mind of the Raven: Investigations and Adventures with Wolf-Birds*, Nueva York, HarperPerennial/Cliff Street Books, 2000.

Robert Wright, *The Moral Animal: Evolutionary Psychology and Everyday Life*, Nueva York, Pantheon Books, 1994, esp. cap. 13.

Robinson Jeffers, «Theory of Truth», en *The Collected Poetry of Robinson Jeffers*, vol. 2, 1928-1938, edición de Tim Hunt, Stanford (California), Stanford University Press, 1989.

Blaise Pascal, *Pensées*, Londres, Penguin, 1966 (trad. cast.: *Pensamientos*, Madrid, Espasa-Calpe, 2001).

El modelo del «mundo de las margaritas» aparece en James Lovelock, *The Ages of Gaia: A Biography of Our Living Earth*, Oxford, Ox-

ford University Press, 1989 (trad. cast.: *Las edades de Gaia*, Barcelona, Tusquets, 1993), caps. 2-3. Lovelock da cuenta de una serie de objeciones convencionales al modelo del «mundo de las margaritas» en su libro *Gaia: The Practical Science of Planetary Medicine*, *op. cit.* Véase, asimismo, su *Homage to Gaia: The Life of an Independent Scientist*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Joel de Rosnay, *The Symbiotic Man*, Londres y Nueva York, McGraw Hill, 2000 (trad. cast.: *El hombre simbiótico*, Madrid, Cátedra, 1996).

Véase un examen esclarecedor de la teoría de Gaia en Mary Midgley, *Gaia: The Next Big Idea*, Londres, Demos, 2001.

Lao Tzu, *Tao Te Ching*, Londres, Penguin Books, 1964 (trad. cast.: *Tao Te Ching*, Madrid, Gaia, 2000).

2. El engaño

F. Nietzsche, *Joyful Wisdom*, Nueva York, Frederick Ungar, 1960 (trad. cast.: *La gaya ciencia*, Madrid, Akal, 1988).

A. Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, Indianápolis y Nueva York, Library of Liberal Arts, Bobbs-Merrill, 1965 (trad. cast.: *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Vol. II: *El fundamento de la moral*, Madrid, Aguilar, 1965).

Rudiger Safranski, *Schopenhauer and the Wild Years of Philosophy*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1989 (trad. cast.: *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1998).

A. Schopenhauer, «On Women», en *Parerga and Paralipomena*, Oxford, Clarendon Press, 1980 (trad. cast.: *Parerga y Paralipomena*, Málaga, Ágora, 1997), vol. 2.

Véase un interesante estudio del escepticismo griego y de las posibilidades y dificultades prácticas de vivir como un escéptico hoy en día

en Arne Naess, *Scepticism*, Londres y Nueva York, Routledge and Kegan Paul, 1968.

La mejor introducción a la filosofía de Schopenhauer sigue siendo la de Patrick Gardiner, *Schopenhauer*, Harmondsworth, Penguin Books, 1963.

Schopenhauer reconoce la proximidad de su pensamiento a la filosofía vedántica en diversos pasajes. Véanse ejemplos en *Parerga and Paralipomena*, *op. cit.*, vol. 2.

A. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, Nueva York, Dover Publications, 1966 (trad. cast.: *El mundo como voluntad y representación*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1996), vol. 2.

Walter F. Otto, *Dionysus: Myth and Cult*, Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press, 1965 (trad. cast.: *Dionisio: mito y culto*, Madrid, Siruela, 1997).

Sobre la crisis nerviosa final de Nietzsche, véase el brillante relato de Lesley Chamberlain, *Nietzsche in Turin: The End of the Future*, Londres, Quartet, 1996 (trad. cast.: *Nietzsche en Turín: los últimos días de lucidez de una mente privilegiada*, Barcelona, Gedisa, 1998). Se puede hallar una descripción detallada de los últimos días de Nietzsche en E. F. Podach, *The Madness of Nietzsche*, Londres y Nueva York, Putnam, 1931. Véase una excelente biografía reciente de Nietzsche en Rudiger Safranski, *Nietzsche: A Philosophical Biography*, Nueva York y Londres, W. W. Norton and Company y Granta Books, 2001 (trad. cast.: *Nietzsche: biografía de su pensamiento*, Barcelona, Tusquets, 2002).

La explicación de Heidegger sobre la «pobreza de mundo» de otros animales aparece recogida en David Farrell Krell, *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy*, Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press, 1992. Véase una crítica incisiva de esa explicación de Heidegger en Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Humans Need the Virtues*, Londres, Duckworth, 1999 (trad. cast.: *Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Barcelona, Paidós, 2001).

Martin Heidegger, *Basic Writings*, edición a cargo de David Farrell Krell, Londres y Henley, Routledge and Kegan Paul, 1978.

Véase un argumento definitivo que identifica la teoría del Ser de Heidegger con una forma de cristianismo secular en Herman Philipse, *Heidegger's Philosophy of Being: A Critical Interpretation*, Princeton, Princeton University Press, 1998. Se puede ver hasta qué punto Heidegger es deudor de Meister Eckhart y de Angelus Silesius en John D. Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Nueva York, Fordham University Press, 1986. Véase una comparación del pensamiento de Heidegger con el gnosticismo en Hans Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, 2ª ed., Boston, Beacon Press, 1958 (trad. cast.: *La religión gnóstica: el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, Madrid, Siruela, 2000).

El concepto de *Gelassenheit* («serenidad») de Heidegger aparece en su *Discourse on Thinking*, Nueva York, Harper, 1966.

La cita del discurso de Heidegger de noviembre de 1933 procede del magnífico *Martin Heidegger: Between Good and Evil*, de Rudiger Safranski, Cambridge (Massachusetts) y Londres, Harvard University Press, 1998.

Véase el relato de primera mano que hace Karl Lowith del nazismo de Heidegger en su artículo «My Last Meeting with Heidegger in Rome, 1936», en R. Wolin, *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, Cambridge, Massachusetts, y Londres, MIT Press, 1993. Véase también Karl Lowith, *Martin Heidegger and European Nihilism*, edición a cargo de R. Wolin, Nueva York, Columbia University Press, 1995.

Véase Reinhard May, *Heidegger's Hidden Sources: East Asian Influences on His Work*, Londres y Nueva York, Routledge, 1996. Se pueden ver referencias a las relaciones entre Heidegger y el pensamiento asiático en M. Sprung (comp.), *The Question of Being*, University Park y Londres, Pennsylvania State University Press, 1978, y en Graham Parkes (comp.), *Heidegger and Asian Thought*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1987.

El comentario de Wittgenstein sobre los leones aparece en sus *Philosophical Investigations,* Oxford, Basil Blackwell, 1989 (trad. cast.: *Investigaciones filosóficas,* Barcelona, Crítica, 1988). La respuesta de John Aspinall procede de una conversación con el autor. Aspinall fue el primero en demostrar que se podían superar las barreras entre los seres humanos y otros animales, y que también se formaban relaciones de amistad y de confianza mutua entre especies diferentes. Véase John Aspinall, *The Best of Friends,* Londres, Macmillan, 1976.

Véase una interesante y poco convencional introducción a Wittgenstein en K. T. Fann, *Wittgenstein's Conception of Philosophy,* Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1969 (trad. cast.: *El concepto de filosofía en Wittgenstein,* Madrid, Tecnos, 1975). También vale la pena leer la compilación de ensayos de diversos autores llevada a cabo por el propio Fann y titulada *Ludwig Wittgenstein: The Man and His Philosophy,* Nueva Jersey y Sussex, Humanities Press y Harvester Press, 1978. Véase un análisis del contexto histórico y cultural del pensamiento de Wittgenstein en B. MacGuinness, *Wittgenstein and His Times,* Oxford, Basil Blackwell, 1982 y una magnífica descripción de la vida y del carácter de Wittgenstein en Ray Monk, *Wittgenstein: The Duty of Genius,* Londres, Penguin, 1991 (trad. cast.: *Ludwig Wittgenstein: el deber de un genio,* Barcelona, Anagrama, 1997).

Rorty y Foucault son los autores posmodernos que más merece la pena leer. Véanse Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity,* Cambridge, Cambridge University Press, 1989 (trad. cast.: *Contingencia, ironía y solidaridad,* Barcelona, Paidós, 1996), y Michel Foucault, *Madness and Civilisation,* Londres, Tavistock Methuen, 1967 (trad. cast.: *Historia de la locura en la época clásica,* Madrid, FCE, 1979).

La formulación clásica de la concepción del conocimiento humano como una sublimación de fe animal aparece en una obra maestra olvidada de George Santayana, *Scepticism and Animal Faith,* Nueva York, Dover Publications, 1955.

Acerca de Mauthner y Wittgenstein, véase Gershon Weiler, *Mauthner's Critique of Language,* Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

A. C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle, Illinois, Open Court, 1989. Graham apunta un concepto de «modelo» en la antigua China que mantiene un cierto parecido con las ideas occidentales de los universales y las formas, pero concluye que es «profundamente diferente en diversos aspectos».

Dejo al margen de mi concepción nominalista del pensamiento chino (aunque no porque estén exentos de interés) a los antiguos legalistas chinos que trataban de fijar los significados de las palabras. Véase una breve explicación de la perspectiva legalista del lenguaje en Burton Watson, *Han Fei Tzu: Basic Writings*, Nueva York, Columbia University Press, 1964, introducción. Hay otro análisis más exhaustivo: Chad Hansen, *A Taoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1992, capítulo 7.

Brian J. Ford, *Sensitive Souls: Senses and Communication in Animals, Plants and Microbes*, Londres, Warner Books, 1999.

Lynn Margulis, *The Symbiotic Planet: A New Look at Evolution*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1998.

Véanse referencias a la cognición en las bacterias y los sistemas inmunológicos en Fritjof Capra, *The Web of Life: A New Synthesis of Mind and Matter*, Londres, Flamingo, 1997 (trad. cast.: *La trama de la vida: una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Barcelona, Anagrama, 1998).

Humberto Maturana y Francisco Varela, *Autopoiesis and Cognition*, Dordrecht, D. Reidel, 1980.

Sobre las capacidades mentales de los simios, véase Franz de Waal, *The Ape and the Sushi Master: Cultural Reflections of a Primatologist*, Nueva York, Basic Books, 2000 (trad. cast.: *El simio y el aprendiz de sushi: reflexiones de un primatólogo sobre la cultura*, Barcelona, Paidós, 2002).

El estudio clásico sobre la autoconciencia y el tiro con arco es el de Eugen Herrigel, *Zen in the Art of Archery*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1953.

Rebecca Stone Miller, *Art of the Andes from Chavin to Inca*, Londres, Thames and Hudson, 1995.

N. K. Sandars, *Prehistoric Art in Europe*, 2.ª edición, New Haven, Connecticut, y Londres, Yale University Press y Penguin Books, 1992 y 1985.

Anton Ehrenzweig, *The Hidden Order of Art: A Study in the Psychology of Artistic Imagination*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1967 (trad. cast.: *El orden oculto del arte*, Barcelona, Labor, 1973).

Tor Norretranders, *The User Illusion: Cutting Consciousness down to Size*, Londres y Nueva York, Penguin Books, 1999.

Véase L. Weiskrantz, *Blindsight: A Case Study and Implications*, Oxford, Clarendon Press, 1986. Norretranders cita el estudio de Weiskrantz.

Joseph Conrad, *Lord Jim*, Nueva York, W. W. Norton and Co., 1968 (trad. cast.: *Lord Jim*, Madrid, El Mundo, Unidad Editorial, 1999).

Véase un poderoso argumento en contra del libre albedrío en Galen Strawson, *Freedom and Belief*, Oxford, Oxford University Press, 1986. En «From Hope and Fear Set Free», en Isaiah Berlin, *Liberty*, edición a cargo de Henry Hardy, Oxford, Oxford University Press, 2002 (trad. cast.: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1998), aparece otro argumento igualmente convincente acerca de cómo el abandono de la idea del libre albedrío cambiaría radical y completamente la concepción que tenemos de nosotros mismos. La perspectiva según la cual el libre albedrío es una ilusión de la que no nos podemos desprender está brillantemente defendida en Saul Smilansky, *Free Will and Illusion*, Oxford, Clarendon Press, 2000.

Benjamin Libet, Curtis A. Gleason, Elwood W. Wright y Dennis K. Pearl, «Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (Readiness-Potential)», *Brain*, n.º 106, 1983. Véase también Benjamin Libet, «Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action», *Behavioural and Brain Sciences*, n.º 8, 1985. La relevancia filosófica de la obra de Libet es tratada en Daniel Dennett, *Consciousness Explained*, Londres, Penguin, 1993 (trad. cast.: *La conciencia explicada*, Barcelona, Paidós, 1995). Véase también John Searle, *The Mystery of Consciousness*, Nueva York, New York Review Press, 1997. Hay investigaciones científicas que hacen tambalear aún más el punto de vista cartesiano y que aparecen recogidas en Antonio Damasio, *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Nueva York, Harcourt Brace, 1999 (trad. cast.: *La sensación de lo que ocurre*, Madrid, Debate, 2001), y en otro libro de Damasio: *Descartes's Error: Emotion, Reason and the Human Brain*, Nueva York, Grosset/Putnam, 1994 (trad. cast.: *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*, Barcelona, Crítica, 2001).

Estoy agradecido a Vincent Deary por su información acerca de la amplitud de banda de la conciencia.

Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, Nueva York, Dover Publications, 1966 (trad. cast.: *El mundo como voluntad y representación*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1996), vol. 2.

Sobre el «afrontamiento», véase Mark Wrathall y Jeff Malpas (comps.), *Heidegger, Coping and Cognitive Science: Essays in Honour of Hubert L. Dreyfus*, 2 vols., Cambridge, Massachusetts, y Londres, MIT Press, 2000, esp. el vol. 1, capítulos 1-6. Véase también la magnífica obra de Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's «Being and Time», Division 1*, Cambridge, Massachusetts, y Londres, MIT Press, 1991, en la que se incluye una explicación del «saber cómo» afín a la que esbozo en el presente libro.

Francisco J. Varela, *Ethical Know-How: Action, Wisdom and Cognition*, Stanford, Stanford University Press, 1999 (trad. cast.: *La habilidad ética*, Madrid, Debate, 2003). Véase también Humberto Matu-

rana y Francisco J. Varela, *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*, Boston y Londres, Shambala, 1992 (trad. cast.: *El árbol del conocimiento*, Madrid, Debate, 1996).

R. A. Brooks, «Achieving Artificial Intelligence Through Building Robots», *A.I. Memo 899*, Cambridge, Cambridge Artificial Intelligence Laboratory, mayo de 1986.

Véase Eugene Marais, *The Soul of the White Ant*, Londres, Methùen, 1937. Esta obra pionera de Marais fue plagiada por el escritor y premio Nobel flamenco Maurice Maeterlinck en su libro *The Life of the Ant*, publicado en Gran Bretaña por Allen and Unwin, Londres, 1958 (trad. cast.: *La vida de las hormigas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983). Marais se suicidó en 1936. Se puede ver un relato de este episodio en la introducción que Robert Ardrey hace a la obra de Marais, *The Soul of the Ape*, Harmondsworth, Penguin, 1969.

Goronwy Rees, *A Bundle of Sensations: Sketches in Autobiography*, Londres, Chatto and Windus, 1960. Véase una historia posterior de su vida en Goronwy Rees, *A Chapter of Accidents*, Londres, Chatto and Windus, 1972.

David Hume, *A Treatise of Human Nature*, edición de L. A. Selby-Bigge y P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1978 (trad. cast.: *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1988).

Jenny Rees, en *Mr. Nobody: The Secret Life of Goronwy Rees*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1994.

Gregory Bateson, «A Theory of Play and Fantasy», en *Steps to an Ecology of Mind*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 2000 (trad. cast.: *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Lohlé-Lumen, 1998).

Bernd Heinrich, *Mind of the Raven: Investigations and Adventures with Wolf-Birds*, Nueva York, Cliff Street Books, 1999, esp. caps. 22 y 24.

Se pueden hallar guías contemporáneas para la meditación budista en A. Sole-Leris, *Tranquility and Insight*, Londres, Rider, 1986, y el Venerable Henepola Gunaratana, *Mindfulness in Plain English*, Boston, Massachusetts, Wisdom Publications, 1993. Véase un interesante relato autobiográfico sobre la práctica de la atención desnuda en E. H. Shattock, *An Experiment in Mindfulness*, Nueva York, Samuel Weiser, 1972.

Véase un estudio sobre los sueños lúcidos y los falsos despertares en Celia Green y Charles McCreery, *Lucid Dreaming: The Paradox of Dreaming during Sleep*, Londres y Nueva York, Routledge, 1994.

Un estudio esclarecedor de las tradiciones místicas taoístas es el de Livia Kohn, *Early Chinese Mysticism: Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1991.

The Book of Chuang-Tzu, Londres, Penguin/Arkana, 1996. Véanse comentarios a estos apartados del *Chuang-Tzu* en Robert E. Allison, *Chuang-Tzu for Spiritual Transformation: An Analysis of the Inner Chapters*, Albany, State University of New York Press, 1989, y en Kuang-Ming Wu, *The Butterfly as Companion: Meditations on the First Three Chapters of the Chuang-Tzu*, Albany, State University of New York Press, 1990. Véase también Kuang-Ming Wu, *Chuang-Tzu: World Philosopher at Play*, Nueva York, Crossroad Publishers y Scholars Press, 1982.

The Book of Lieh-Tzu, Londres, Mandala, 1990.

Chuang-Tzu: The Inner Chapters, Londres, Mandala/HarperCollins, 1991.

Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Oxford, Blackwell, 1995.

León Chestov, *In Job's Balances: On the Sources of the Eternal Truths*, Athens, Ohio, University of Ohio Press, 1975.

George Christoph Lichtenberg, *Aphorisms*, Londres, Penguin, 1990 (trad. cast.: *Aforismos*, Barcelona, Edhasa, 2002).

Bruce Chatwin, *Utz*, Londres, Picador, 1989 (trad. cast.: *Utz*, Barcelona, El Aleph, 2000). Utz, el personaje de Chatwin, era, al parecer, una versión ficticia de la vida de una persona real, Rudolph Just, un coleccionista checo al que Chatwin conoció. El tesoro de cerámica europea y de porcelana china y japonesa de Just sobrevivió a su muerte, oculto en una vivienda municipal de Bratislava, y fue subastado en Sothesby's, en Londres, en diciembre de 2001.

Roman Frister, *The Cap, or the Price of a Life*, Londres, Weidenfeld y Nicolson, 1999 (trad. cast.: *La gorra, o El precio de la vida*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999).

Sobre el genocidio tasmanio, véanse Reg Morrison, *The Spirit in the Gene: Humanity's Proud Illusion and the Laws of Nature*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1999, y Jared Diamond, *The Rise and Fall of the Third Chimpanzee: How Our Animal Heritage Affects the Way We Live*, Londres, Vintage, 1992 (trad. cast.: *El tercer chimpancé*, Madrid, Espasa-Calpe, 1994).

E. O. Wilson, *On Human Nature*, Londres, Penguin, 1978 (trad. cast.: *Sobre la naturaleza humana*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1983).

Arthur Koestler, *Arrival and Departure*, Londres, Jonathan Cape, 1943, reimpreso por Penguin Books, Harmondsworth, 1971.

Sobre la aportación ocultista al nazismo, véanse Nicholas Goodrick-Clarke, *The Occult Roots of Nazism: The Ariosophists of Austria and Germany, 1890-1935; The Racist and Nationalist Fantasies of Guido von List and Jorg Lanz von Liebenfels and Their Influence on Nazi Ideology*, Wellbrough, Aquarian Press, 1985, y Dorothy M. Figueira, *The Exotic: A Decadent Quest*, Albany, State University of New York, 1994.

Véase un análisis contemporáneo del nihilismo de Hitler en Hermann Rauschning, *The Revolution of Nihilism: Warning to the West*, Nueva York, Longman, Green and Co., 1939. Rauschning era un conservador prusiano, alcalde de Danzig, que formó parte durante un tiempo del círculo íntimo de Hitler. Cuando se dio a conocer su hostilidad hacia Hitler, se puso precio a su cabeza y huyó a Estados Unidos.

Véase la defensa que hace G. B. Shaw de la «liquidación» en su artículo «Capital Punishment», *Atlantic Monthly*, junio de 1948.

Eugene Lyons, *Assignment in Utopia*, Nueva York, Harcourt Brace and Co., 1937.

M. Heller y A. Nekrich, *Utopia in Power: The History of the Soviet Union from 1917 to the Present*, Nueva York, Summit Books, 1986 (trad. cast.: *El hombre nuevo soviético: de la utopía a la realidad*, Barcelona, Planeta, 1985).

Gil Elliot, *Twentieth Century Book of the Dead*, Harmondsworth, Penguin, 1972 (trad. cast.: *El libro de los muertos del siglo XX*, Barcelona, Dopesa, 1973).

El *Guardian* del 7 de julio de 2000 reproduce la noticia sobre la muerte de Mary Turner aparecida en la revista *George* de julio de 2000. La New York Historical Society albergó entre julio y agosto de 2000 una exposición con fotografías de linchamientos.

M. Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe, 6500-3500 BC: Myths and Cult Images*, Londres, Thames and Hudson, 1996 (trad. cast.: *Diosas y dioses de la vieja Europa, 7000-3500 a.C.*, Madrid, Istmo, 1991). Nietzsche defendió los orígenes dionisiacos de la tragedia en *The Birth of Tragedy*, Londres, Penguin, 1993 (trad. cast.: *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2002). Carl Kerenyi presenta una perspectiva similar en *Dionysos: Archetypal Image of Indestructible Life*, Princeton, Princeton University Press, 1976 (trad. cast.: *Dionisios: raíz de la vida indestructible*, Barcelona, Herder, 1998).

E. R. Dodds, «Euripides the Irrationalist», *Classical Review*, vol. XLIII, 1929. Véase también la obra fundamental de Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California Press, 1951 (trad. cast.: *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 2001).

Gustaw Herling, *Volcano and Miracle*, Nueva York, Penguin Books, 1996, obra a la que debo mi reconstrucción de los últimos días de Shalamov. El propio Herling publicó una de las descripciones más impactantes de los campos soviéticos: *A World Apart*, Nueva York, Arbor House, 1951 (trad. cast.: *Un mundo aparte*, Madrid, Amaranto, 2000).

Varlam Shalamov, *Kolyma Tales*, Londres, Penguin Books, 1994 (trad. cast.: *Relatos de Kolymá*, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1998).

Ryszard Kapuscinski, *Imperium*, Londres, Granta, 1993 (trad. cast.: *El imperio*, Barcelona, Anagrama, 2002).

Robert Conquest, *Kolyma: The Arctic Death Camps*, Londres, Macmillan, 1978, capítulo 9, «The Death Roll».

Czeslaw Milosz, «To Robinson Jeffers», en sus *Visions from San Francisco Bay*, Nueva York, Farrar Straus, 1982.

Se puede encontrar una crítica más sistemática de la teoría de Rawls en mi libro *Two Faces of Liberalism*, Cambridge y Nueva York, Polity Press y The New Press, 2000 (trad. cast.: *Las dos caras del liberalismo: una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Barcelona, Paidós, 2001), así como un análisis de los conflictos entre las virtudes.

George Santayana, *Obiter Scripta*, edición de J. Buchler y B. Schwartz, Londres y Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1936. Puede que nos encontremos en este caso ante una excepción a la regla de que ningún filósofo moral ha escrito nunca una gran novela: George Santayana, *The Last Puritan: A Memoir in the Form of a Novel*, Cambridge, Massachusetts, y Londres, MIT Press, 1994 (trad. cast.: *El último puritano*, Barcelona, Edhasa, 1981).

Véase la ética de los delfines según Aristóteles en la brillante obra de Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Londres, Duckworth, 1999 (trad. cast.: *Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Barcelona, Paidós, 2001).

F. Nietzsche, *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*, edición a cargo de M. Clark y B. Leiter, Cambridge, Cambridge University Press, 1997 (trad. cast.: *Aurora: meditación sobre los prejuicios de la moralidad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000).

Chuang-Tzu: The Inner Chapters, Londres, HarperCollins/Mandala, 1990.

A. C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle, Illinois, Open Court, 1989.

The Book of Chuang-Tzu, Londres, Penguin/Arkana, 1996.

The Book of Lieh-Tzu, Londres, HarperCollins/Mandala, 1990.

4. Los no salvados

E. M. Cioran, *The Trouble with Being Born*, Londres, Quartet Books, 1993 (trad. cast.: *Del inconveniente de haber nacido*, Madrid, Taurus, 1998).

Véase una interpretación de las enseñanzas de Jesús como una forma de cinismo en Burton L. Mack, *The Lost Gospel of Q: The Book of Christian Origins*, San Francisco, HarperSanFrancisco, 1993 (trad. cast.: *El evangelio perdido*, Barcelona, Martínez Roca, 1994).

J. L. Borges, «Christ on the Cross», en *Selected Poems*, edición de Alexander Coleman, Nueva York, Viking Penguin, 1999 (ed. cast.: «Cristo en la cruz», en *Los conjurados*, Madrid, Alianza, 1985).

D. H. Lawrence, *The Escaped Cock*, editado con un comentario de Gerald M. Lacy, Santa Bárbara, Black Sparrow Press, 1976 (trad. cast.: *Gallo*

escapado, Barcelona, Laertes, 1980). El mismo cuento fue publicado con el título «The Man Who Died» y se puede encontrar en D. H. Lawrence, *Love among the Haystacks and Other Stories*, Harmondsworth, Penguin, 1972.

N. Kazantzakis, *Report to Greco*, Londres, Faber and Faber, 1973 (trad. cast.: *Carta al Greco*, Buenos Aires, Carlos Lohl, 1963).

Robinson Jeffers, «Rearmament» y «Meditation on Saviors», en *Selected Poems*, Manchester, Carcanet, 1987.

F. Dostoievski, *The Brothers Karamazov*, edición a cargo de R. E. Matlaw, Nueva York, W. W. Norton and Co., 1976 (trad. cast.: *Los hermanos Karamazov*, Barcelona, Juventud, 2002).

D. H. Lawrence, *Selected Literary Criticism*, edición a cargo de A. Beal, Londres, Heinemann, 1967.

Homero, *The Iliad of Homer*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1961, canto VII, versos 58-66 (trad. cast.: *Ilíada*, Barcelona, Planeta, 1991).

E. M. Cioran, *The New Gods*, Nueva York, Quadrangle/New York Times, 1974.

Cyril Connolly, *The Unquiet Grave: A Word Cycle by Palinurus*, Londres, Penguin, 2000 (trad. cast.: *El sepulcro sin sosiego*, Barcelona, Versal, 1990).

Fernando Pessoa, *The Book of Disquiet*, Carcanet, Manchester, 1991 (trad. cast.: *El libro del desasosiego*, Barcelona, Seix Barral, 1986).

Se puede encontrar una breve descripción de las enseñanzas de Krishnamurti en J. Krishnamurti, *Freedom from the Known*, Brocklewood Park, Krishnamurti Foundation, 1969. Véanse relatos sobre la vida de Krishnamurti en Roland Vernon, *Star in the East: Krishnamurti-The Invention of a Messiah*, Londres, Constable, 2000, y en Aryel Sanat, *The Inner Life of Krishnamurti: Private Passion and Perennial Wisdom*, Wheaton, Illinois, Theosophical Publishing House, 1999.

Véase el uso que hace Grotosky de la obra de Gurdjieff en Jerzy Grotosky, «A Kind of Volcano», en J. Needleman y G. Baker (comps.), *Gurdjieff: Essays and Reflections on the Man and His Teaching*, Nueva York, Continuum, 1997. En Basarab Nicolescu, «Peter Brook and Traditional Thought», *Contemporary Theatre Review*, vol. VII, 1997, se puede ver una evaluación del impacto de Gurdjieff en la obra de Peter Brook.

G. I. Gurdjieff, *Views from the Real World*, Londres, Arkana, 1984. La principal obra publicada de Gurdjieff es *Beelzebub's Tales to His Grandson*, Londres y Nueva York, Penguin/Arkana, 1999 (trad. cast.: *Relatos de Belcebú a su nieto*, Málaga, Sirio, 2001). Véase una explicación de las enseñanzas de Gurdjieff en Michel Waldberg, *Gurdjieff: An Approach to His Teachings*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1981. Véase un estudio de la vida y del círculo de Gurdjieff en James Webb, *The Harmonious Circle: The Lives and Work of G. I. Gurdjieff, P. D. Ouspensky and Their Followers*, Nueva York, G. P. Putnam's Sons, 1980. Las ironías que surgen cuando se intenta seguir la exhortación de Gurdjieff a ser cada vez más consciente quedan evidenciadas en Henri Thomasson, *The Pursuit of the Present: Journal of Twenty Years in the Gurdjieff Work*, Amersham, Avebury Publishing Company, 1980.

Constantin Stanislavsky, *Creating a Role*, Londres, Methuen, 1988.

Rex Warner, *The Aerodrome*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1982 (trad. cast.: *El aeródromo*, Barcelona, Edhasa, 1988). La primera edición del libro fue publicada por Penguin en marzo de 1941.

Dmitry Shlapentokh, «Bolshevism as a Federovian Regime», *Cahiers du Monde Russe*, vol. XXXVII, n.º 4, octubre-noviembre de 1996. Véase también Michael Heim, *The Metaphysics of Virtual Reality*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

Murray Feisbach, *Ecocide in the USSR*, Nueva York, Basic Books, 1992.

Boris Komarov, *The Destruction of Nature in the Soviet Union*, Londres, Pluto Press, sin fecha.

Sobre el inmortalismo criogénico, véanse Robert C. W. Ettinger, *The Prospect on Immortality*, Nueva York, Doubleday, 1964, y *Man into Superman*, Nueva York, St. Martin's Press, 1972; Alan Harrington, *The Immortalist: How Science Could Give Humanity Eternal Life*, Londres, Panther Books, 1978; Damien Broderick, *The Last Mortal Generation: How Science Will Alter Our Lives in the Twenty-first Century*, Sydney, New Holland Publishers, 1999.

Havelock Ellis, «Mescal: A New Artificial Paradise», *Contemporary Review*, enero de 1898. Citado en el excelente estudio de Mike Jay, *Emperors of Dreams: Drugs in the Nineteenth Century*, Sawtrey, Daedalus, 2000.

Sobre las pinturas rupestres de Pergouset, véase Ciaran Regan, *Intoxicating Minds*, Londres, Weidenfeld, 2000.

Richard Rudgley, *Lost Civilisations of the Stone Age*, Londres, Arrow Books, 1999.

Eugene Marais, *The Soul of the Ape*, Harmondsworth, Penguin, 1969. Véase una investigación posterior que confirma los hallazgos de Marais en Ronald K. Sigel, *Intoxication: Life in Pursuit of Artificial Paradise*, Nueva York y Londres, Simon and Schuster, 1989.

Paul Deveraux, *Symbolic Landscapes*, Londres, Penguin/Arkana, 1997; Henry Hobhouse, *Seeds of Change: Six Plants that Transformed Mankind*, Londres, Papermac, 1992; Alexander y Ann Shulgin, *Pikhal: A Chemical Love Story*, Berkeley, Transform Press, 1995; Richard Davenport-Hines, *The Pursuit of Oblivion: A Global History of Narcotics, 1500-2000*, Londres, Weidenfeld, 2002.

Véase un estudio a fondo del gnosticismo en Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston, Massachusetts, Beacon Press, 1963 (trad. cast.: *La religión gnóstica: el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, Madrid, Siruela, 2000).

Jung's Seminar on Nietzsche's Zarathustra, edición abreviada de J. L. Jarrett, Princeton, Princeton University Press, 1998. Véase un estudio de Jung como gnóstico de nuestro tiempo en Robert A. Segal, *The Gnostic Jung*, Londres, Routledge, 1992.

Debo la cita del fundador del Extropian Institute a Hubert Dreyfus, *On the Internet*, Londres y Nueva York, Routledge, 2001. Tal afirmación aparece en la página web del Extropian Institute, <www.ct.heise.de/tp/english/inhalt/co/2041/1.html>.

Ray Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*, Nueva York, Penguin, 2000 (trad. cast.: *La era de las máquinas espirituales*, Barcelona, Planeta, 1999).

La idea del ciberespacio como un campo de realidades virtuales es la base del libro de William Gibson *Neuromancer*, Londres, HarperCollins, 1995 (trad. cast.: *Neuromante*, Barcelona, Minotauro, 1998). Los peligros de los juegos de realidad virtual han sido explorados en una película de David Cronenberg tan surrealista como humorística: *eXistenZ*. Véase un resumen de los filmes de Cronenberg y un comentario sobre ellos, incluido *eXistenZ*, en John Costello, *The Pocket Essential David Cronenberg*, Harpenden, <www.pocketessentials.com>, 2000. *eXistenZ* pone en juego ideas presentadas por Philip K. Dick en su libro *The Three Stigmata of Palmer Eldritch*, Londres, Grafton Books, 1978 (trad. cast.: *Los tres estigmas de Palmer Eldritch*, Barcelona, Martínez Roca, 1979). Véase una profunda meditación en torno a la filmografía de Cronenberg en Iain Sinclair, *Crash: David Cronenberg's Post-mortem on J. G. Ballard's «Trajectory of Fate»*, Londres, British Film Institute Publishing, 1999.

Stanislav Lem, *Summa Technologiae*, Cracovia, Wydawnictwo Literackie, 1964.

Stanislav Lem, *A Stanislav Lem Reader*, edición a cargo de Peter Swinski, Evanston, Illinois, Northwestern Press, 1997.

Un estudio central sobre el chamanismo es el de Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Londres, Routledge and Ke-

gan Paul, 1970 (trad. cast.: *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2001). Véanse también los siguientes estudios innovadores sobre los sueños lúcidos: Charles McCreery, *Psychical Phenomena and the Physical World*, Londres, Hamish Hamilton, 1973, capítulo 1, y Celia Green y Charles McCreery, *Lucid Dreaming: The Paradox of Consciousness during Sleep*, Londres y Nueva York, Routledge, 1994. Véanse las reflexiones filosóficas sobre los sueños lúcidos y otros estados anómalos similares contenidas en Charles McCreery, *Science, Philosophy and ESP*, Oxford, Institute of Psychophysical Research, 1967, y en Celia Green, *The Human Evasion*, Oxford, Institute of Psychophysical Research, 1977.

Sobre el uso de drogas entre los chamanes, véase M. J. Harner (comp.), *Hallucinogens and Shamanism*, Oxford, Oxford University Press, 1973 (trad. cast.: *Alucinógenos y chamanismo*, Valencia, Ahimsa, 2001). Véanse también G. Riechel-Dolmatoff, *The Sham and the Jaguar: A Study of Narcotic Drugs among the Indians of Colombia*, Filadelfia, Temple University Press, 1975, y R. E. Schultes y A. Hoffman, *Plants of the Gods: Origins of Hallucinogen Use*, Londres, Hutchinson, 1980.

E. O. Wilson, *Consilience*, Londres, Abacus, 1999 (trad. cast.: *Consilience: la unidad del conocimiento*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999).

Peter Vitousek, Anne H. Erlich y Pamela Matson, «Human Appropriation of the Products of Photosynthesis», *BioScience*, vol. 36, n.º 6, 1986, págs. 368-373.

Se trata de un poema atribuido a Alberto Caeiro, otro de los heterónimos de Pessoa. Véase *Poems of Fernando Pessoa*, edición a cargo de Edwin Honig y Susan M. Brown, San Francisco, City Lights Books, 1998.

Véase una imagen regocijante de un posible mundo poshumano en Dougal Dixon, *After Man: A Zoology of the Future*, Nueva York, St. Martin's Griffin, 1998 (trad. cast.: *Después del hombre*, Barcelona, Blume, 1982). Véase también Michael Bolter, *Extinction, Evolution and the End of Man*, Londres, Fourth Estate, 2002.

Karl Kraus, *Half Truths and One-and-a-half Truths*, edición a cargo de Harry Zohn, Montreal, Engendra Press, 1976.

Colin Tudge, *Neanderthals, Bandits and Farmers: How Agriculture Really Began*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1998 (trad. cast.: *Neandertales, bandidos y granjeros*, Barcelona, Crítica, 2000).

Marshall Sahlins, *Stone Age Economics*, Hawthorne, Nueva York, Aldine de Gruyter, 1972 (trad. cast.: *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal, 1977). Otro libro central sobre la vida de los cazadores-recolectores es Richard B. Lee e Irven De Vore, *Man the Hunter*, Chicago, Aldine, 1968.

Hugh Brody, *The Other Side of Eden: Hunter-Gatherers, Farmers and the Shaping of the World*, Londres, Faber and Faber, 2000.

M. N. Chen y G. J. Armelagos (comps.), *Paleopathology at the Origins of Agriculture*, Nueva York, Academic Press, 1984; Jared Diamond, *The Rise and Fall of the Third Chimpanzee: How Our Animal Heritage Affects the Way We Live*, Londres, Vintage, 1992 (trad. cast.: *El tercer chimpancé*, Madrid, Espasa-Calpe, 1994); Jared Diamond, *Guns, Germs and Steel*, Londres, Vintage, 1998 (trad. cast.: *Armas, gérmenes y acero*, Madrid, Debate, 1998).

Clive Ponting, *A Green History of the World: The Environment and the Collapse of Great Civilizations*, Londres y Nueva York, Penguin, 1993 (trad. cast.: *Historia verde del mundo*, Barcelona, Paidós, 1992). Paul R. Erlich, *Human Natures: Genes, Cultures and the Human Prospect*, Washington, D.C., y Covelo, California, Island Press, Shearwater Books, 2000.

Véase una explicación de la industrialización como efecto secundario del crecimiento de la población en Richard G. Wilkinson, *Poverty and Progress: An Ecological Model of Economic Development*, Londres, Methuen, 1973.

Hans Moravec, *Robot: Mere Machine to Transcendent Mind*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2000.

En mi libro *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism*, Londres y Nueva York, Granta y The New Press, 2002, hablo del papel de las políticas económicas neoliberales en la aparición de esa «infraclase». Dicho libro incluye también análisis adicionales de la proletarización de la clase media estadounidense, la terapia de choque neoliberal en Rusia, la modernización económica de Japón y el impacto de los ataques terroristas de septiembre de 2001.

Jeremy Rifkin, *The End of Work: The Decline of the Global Labour Force and the Dawn of the Post-market Era*, Nueva York, G. P. Putnam's Sons, 1995 (trad. cast.: *El fin del trabajo: nuevas tecnologías contra puestos de trabajo y el nacimiento de una nueva era*, Barcelona, Paidós, 1996).

Véase un análisis de la inutilidad actual de muchas carreras profesionales en Fernando Flores y John Gray, *Entrepreneurship and the Wired Life: Work in the Wake of Careers*, Londres, Demos, 2000.

J. H. Prynne, «Sketch for a Financial Theory of the Self», en *Poems*, Newcastle, Bloodaxe Books, Fremantle Arts Centre Press, 1999.

J. G. Ballard, *Cocaine Nights*, Londres, Flamingo, 1997 (trad. cast.: *Noches de cocaína*, Barcelona, Minotauro, 1997).

J. G. Ballard, *Super-Cannes*, Flamingo, 2000 (trad. cast.: *Super-Cannes*, Barcelona, Minotauro, 2002). En el prefacio del libro, Ballard escribe que Edén-Olimpia está inspirada en el parque empresarial ajardinado de Sophia-Antipolis, situado unos kilómetros al norte de Antibes. Pero puede que se trate de un doble engaño. Es posible que Edén-Olimpia haya tomado como modelo un lugar realmente llamado Super-Cannes. Véase Charles Jennings, «Future Block», *Daily Telegraph*, 21 de octubre de 2000.

Raoul Vaneigem, *The Revolution of Everyday Life*, Londres, Practical Paradise Publications, 1975. El epígrafe a esta traducción al inglés

del *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations* de Vaneigem (trad. cast.: *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones*, Barcelona, Anagrama, 1998) es una cita de un «ranter» del siglo XVII: Jo Salmon. Véase también una obra fundamental de historia de los movimientos quiliásticos medievales: Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Londres, Paladin, 1970 (trad. cast.: *En pos del milenio: revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1997). Vaneigem cita a Cohn en su *Revolution of Everyday Life*, *op. cit.* Ofrece un estudio más en profundidad de los «hermanos del espíritu libre» en Raoul Vaneigem, *The Movement of the Free Spirit: General Considerations and Firsthand Testimony Concerning Some Brief Flowerings of Life in the Middle Ages, the Renaissance and Incidentally, Our Own Time*, Nueva York, Zone Books, 1998.

Véase una interpretación psicológica de la alquimia en C. G. Jung, *Psychology and Alchemy*, 2.ª edición, Londres, Routledge, 1968 (trad. cast.: *Psicología y alquimia*, Barcelona, Plaza y Janés, 1989), y en la obra magna de Jung, *Mysterium Coniunctionis*, Bollingen Series XX, Princeton, Princeton University Press, 1989 (trad. cast.: *Mysterium coniunctionis: investigación sobre la separación y la unión de los opuestos anímicos en la alquimia*, Madrid, Trotta, 2002).

En mi libro *Post-liberalism: Studies in Political Thought*, Londres y Nueva York, Routledge, 1993, hablo del período final del zarismo y del contenido mítico del marxismo clásico.

Guy Debord, *Comments on the Society of the Spectacle*, Londres y Nueva York, Verso, 1990 (trad. cast.: *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, Barcelona, Anagrama, 1999). Véase Guy Debord, *The Society of the Spectacle*, Nueva York, Zone Books, 1994 (trad. cast.: *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, 2002). Véase un críptico ensayo autobiográfico en G. Debord, *Panegyric*, Londres y Nueva York, Verso, 1991 (trad. cast.: *Panegírico*, Madrid, Acuarela, 1999). Podemos encontrar una útil biografía intelectual en Ansell Jappe y Donald Nicholson-Smith, *Guy Debord*, Berkeley, University of California Press, 1999 (trad. cast.: *Guy Debord*, Barcelona, Anagrama, 1998).

El anuncio de Debord en busca de un agente apareció en el *Times Literary Supplement* del 22 de febrero de 1991. Véase Greil Marcus, «You Could Catch It», en Greil Marcus, *The Dustbin of History*, Cambridge, Massachusetts, y Londres, Harvard University Press y Picador, 1995.

Sobre los niveles de nutrición y sobre Çatal Hüyük, véase Richard Rudgley, *Lost Civilisations of the Stone Age*, Londres, Arrow Books, 1999.

Iain Sinclair, *Lud Heat*, Londres, Granta, 1998.

Noel Perrin, *Giving Up the Gun: Japan's Reversion to the Sword, 1543-1879*, Boston, Nonpareil Books, 1979. Véase un estudio sobre la adopción de la ciencia occidental en Japón en Carmen Blacker, *The Japanese Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

Yo predije el fracaso de la terapia de choque neoliberal en Rusia en mi monografía *The Postcommunist Societies in Transition*, Londres, Social Market Foundation, febrero de 1994, publicada de nuevo en mi libro *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, Londres y Nueva York, Routledge, 1995, cap. 5. Véase un estudio definitivo de los efectos catastróficos de la terapia de choque en Rusia en Peter Reddaway y Dmitri Glinski, *The Tragedy of Russia's Reforms: Market Bolshevism against Democracy*, Washington, D.C., United States Institute of Peace Press, 2001.

Thomas Malthus, *An Essay on the Principle of Population*, edición de Anthony Flew, Harmondsworth, Penguin, 1970 (trad. cast.: *Ensayo sobre el principio de la población*, Tres Cantos, Akal, 1990).

Sobre las raíces coloniales del genocidio ruandés, véase Clive Ponting, *The Pimlico History of the Twentieth Century*, Londres, Pimlico, 1999: «La política belga consistió en subrayar las diferencias "raciales" y en favorecer descaradamente a los tutsis. A finales de la década de 1950, 43 de los 45 jefes principales y 549 de los 559 subjefes eran tutsis. Los hutus fueron apartados de sus ámbitos tradicionales de control,

especialmente el de la tierra. La Iglesia Católica dio preferencia a los tutsis, la élite local. Los africanos fueron aceptando paulatinamente las divisiones "raciales" impuestas por los belgas, en parte, porque reflejaban la división local del poder». Véase también Mahmood Mamdami, *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism and Genocide in Rwanda*, Londres, James Curry, 2001.

E. O. Wilson, *Consilience: The Unity of Knowledge*, Londres, Abacus, 1998 (trad. cast.: *Consilience: la unidad del conocimiento*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999).

The Autobiography of Bertrand Russell, vol. 2, *1914-1944*, Londres, George Allen and Unwin, 1971 (trad. cast.: *Autobiografía de Bertrand Russell*, vol. 2, *1914-1944*, Barcelona, Edhasa, 1991).

Véase un análisis del vínculo entre la guerra y el juego en J. Huizinga, *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture*, Boston, Beacon Press, 1986 (trad. cast.: *Homo ludens*, Madrid, Alianza, 1998), cap. 5.

Mihai I. Spariosu, *God of Many Names: Play, Poetry and Power in Hellenistic Thought from Homer to Aristotle*, Durham y Londres, Duke University Press, 1991. Véase un estudio exhaustivo del concepto de juego en Spariosu, *Dionysus Reborn: Play and the Aesthetic Dimension in Modern Philosophical and Scientific Discourse*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1989.

Charles H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus: An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979. Se puede encontrar una traducción [al inglés] más libre de los *Fragmentos* en Guy Davenport, *Herakleitos and Diogenes*, San Francisco, Grey Fox Press, 1983. (trad. cast.: *Fragmentos*, traducción, exposición y comentarios de Luis Farré, Buenos Aires, Aguilar, (1973) 1982 (6ª ed.)).

Ivan Illich, *Tools for Conviviality*, Londres, Calder and Boyars, 1973 (trad. cast.: *La convivencialidad*, Barcelona, Barral, 1975).

Véanse las opiniones de Lovelock acerca de la energía nuclear en James Lovelock, *The Ages of Gaia: A Biography of Our Living Earth*, Oxford, Oxford University Press, 1989 (trad. cast.: *Las edades de Gaia*, Barcelona, Tusquets, 1993).

Véanse las opiniones de E. O. Wilson acerca de los organismos manipulados genéticamente en «Darwin's Natural Heir», *Guardian*, 17 de febrero de 2001.

Samuel Butler, *A First Year in Canterbury Settlement*, Londres, Longman and Green, 1863, citado en el brillante libro de George Dyson, *Darwin among the Machines*, Londres, Penguin Books, 1997.

Adrian Woolfson, *Life without Genes: The History and Future of Genomes*, Londres, Flamingo, 2000, pág. 371.

Mark Ward, *Virtual Organisms: The Startling World of Artificial Life*, Londres, Pan Books, 2000.

Bill Joy, «Why the Future Doesn't Need Us», *Wired*, abril de 2000.

Lynn Margulis y Dorion Sagan, *Microcosmos*, Berkeley y Londres, University of California Press, 1997 (trad. cast.: *Microcosmos*, Barcelona, Tusquets, 1995).

George Santayana, *Platonism and the Spiritual Life*, Nueva York, Harper and Brothers, 1957.

6. Tal y como es

Joseph Brodsky, «Wooing the Inanimate: Four Poems by Thomas Hardy», en *On Grief and Reason: Essays*, Londres, Penguin, 1995.

Joseph Conrad, *Nostromo*, Londres, J. M. Dent and Sons, 1947 (trad. cast.: *Nostromo*, Madrid, Alianza, 2002).

Véase el brillante (aunque en ocasiones perverso) ataque que lanza Wyndham Lewis contra la idea de progreso en su *The Demon of Progress in the Arts*, Londres, Methuen, 1954. Debo mi conocimiento de dicho libro al ya fallecido Isaiah Berlin. Del culto al tiempo en el liberalismo moderno doy cuenta en «Santayana and the Critique of Liberalism», *Post-liberalism: Studies in Political Thought*, Londres y Nueva York, Routledge, 1993.

Véase una aplicación brillante de la ética pagana al moderno arte de gobernar en Robert D. Kaplan, *Warrior Politics: Why Leadership Demands a Pagan Ethos*, Nueva York, Random House, 2002.

Véase Colin M. Turnbull, *Wayward Servants: The Two Worlds of the African Pygmies*, Londres, Eyre and Spottiswoode, 1966.

Robert Graves, «Sisyphus», *The Greek Myths*, Londres, Penguin Books, 1955 (trad. cast.: *Los mitos griegos*, Barcelona, Ariel, 1984, vol. 1).

George Santayana, *Winds of Doctrine and Platonism and the Spiritual Life*, Nueva York, Harper and Brothers, 1957.

ÍNDICE ANALÍTICO Y DE NOMBRES

bp

John Gray

Perros de paja. Reflexiones sobre los humanos y otros animales

Perros de paja es una obra estimulante y radical que desafía nuestras más profundas convicciones sobre qué es un ser humano. Desde Platón hasta el cristianismo, o desde la Ilustración hasta Nietzsche, la tradición occidental se ha basado en creencias arrogantes y erróneas sobre los seres humanos y el lugar que ocupan en el mundo. Incluso en la actualidad, pese a los descubrimientos de Darwin, casi todas las escuelas de pensamiento sostienen que los seres humanos son radicalmente distintos del resto de los animales.

En cambio, para John Gray, esa tesis humanista no es más que una ilusión, y así, en *Perros de paja*, recurre al arte, la poesía, las ciencias y la filosofía para plantearnos la inquietante panorámica de un mundo que ha abandonado el humanismo y, al propio tiempo, ofrecernos una guía esencial para afrontar el nuevo milenio.

John Gray es profesor de Pensamiento Europeo en la London School of Economics. Entre sus libros cabe citar *Las dos caras del liberalismo, Falso amanecer, Al Qaeda y lo que significa ser moderno, Contra el progreso y otras ilusiones* y *Misa negra,* todos ellos publicados por Paidós.

www.paidos.com

